

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Katedra teorie kultury

Michal Thoma

Kulturní změna ve Vysokém Himálaji

*Transformace kultury Šerpů a Thakáliů
z tradičního do moderního kontextu*

Cultural Change in High Himalaya

*The transformation of Sherpa and Thakali culture
from the traditional to the modern context*

Diplomová práce

Vedoucí práce: PhDr. Václav Soukup, CSc.

Praha 2007

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně, jen za pomoci uvedené literatury.

V Praze dne 27. 8. 2007

Poděkování:

Rád bych poděkoval PhDr. Václavu Soukupovi, CSc., za vedení mé práce a za důvěru, kterou mi poskytl.

Děkuji též svým rodičům za jejich podporu, za to, že mi věřili a hlavně, že mě postrčili směrem k zájmu o témata, jimž se tato práce věnuje.

Dále děkuji přítelkyni Magdaléně za podporu a pomoc, kterou mi poskytla vždy, když jsem ji potřeboval.

Poděkování též patří paní Jiříkové za pomoc s korekturami. A také kocourům Pajdovi a Františkovi, prostě za to, že jsou.

Michal Thoma

Resumé

Tato diplomová práce se zaměřuje na kulturní změnu u Šerpů a Thakáliů, dvou společností žijících ve Vysokém Himálaji. Soustřeďuje se na kritické období přelomu padesátých a šedesátých let minulého století, kdy došlo k uzavření tibetské hranice pro tradiční dálkový obchod, jenž měl pro obě studované společnosti vitální význam. V první části přináší stručný přehled himálajské historicko-geografické situace a popisuje transhimálajský obchod a podrobněji vysvětluje procesy tvorby etnicity v nepálské části Himálaje, které jsou pro pochopení studovaných společností důležité. V dalších dvou kapitolách věnovaných společností Šerpů a Thakáliů se práce věnuje tradičnímu způsobu života studovaných etnik a jejich adaptaci na drsné vysokohorské prostředí, vysvětluje hluboké změny, jimž obě společnosti čelily a poukazuje na adaptivní procesy a mechanismy, které uplatnily, aby v novém kontextu uspěly. V závěru přináší zhodnocení a srovnání adaptačních strategií obou skupin.

This diploma work is concerned with the cultural change in the societies of Sherpas and Thakalis of High Himalaya. Focus is on the crucial period – turn of fifties and sixties of the last century – when the Tibetan frontier was closed for the traditional long-distance trade. This trade was crucial for the living of the studied societies. This work at first brings brief geographical and historical overview of the situation in Himalaya and in general terms describes the transhimalayan trade system. The processes of building ethnic identities in Nepal Himalaya are explained thoroughly to facilitate understanding of various relations of the studied communities. In two chapters concerned with Sherpas and Thakalis the work deals with the traditional way of living of the studied societies, especially focusing on their adaptation to the harsh highland climate. Further it explains swift changes to which both ethnics was exposed and concentrates on the adaptive strategies and mechanisms employed to succeed in the new context. In the conclusion the work brings evaluation and comparison of the adaptive strategies of the studied groups.

Obsah

1 Úvod.....	6
2 Historická a geografická situace v Himálaji.....	12
2.1 Morfologie.....	12
2.2 Obyvatelstvo.....	14
2.3 Transhimálajský obchod.....	17
2.4 Moderní kontext a konec transhimálajského obchodu.....	21
3 Procesy etnické diverzifikace v Nepálu.....	24
3.1 Endogamie u společností z vysokých poloh.....	25
3.2 Kastovní systém a sanskrtizace.....	26
3.3 Kastovní systém jako mocenský nástroj.....	29
3.4 Bhótové.....	32
3.5 Sanksrtizace, lokální etnicita a status.....	35
4 Šerpové z Khumbu.....	38
4.1 Historie a osídlení a Khumbu.....	40
4.2 Šerpská společnost.....	42
4.2.1 Rodina a manželství.....	42
4.2.2 Vzdělání a náboženství.....	44
4.3 Tři pilíře tradiční šerpské ekonomiky.....	44
4.3.1 Celoroční, letní a zimní sídla.....	46
4.3.2 Zemědělství.....	47
4.3.3 Pasterectví.....	48
4.3.4 Obchod.....	50
4.3.5 Konec obchodu v moderním kontextu.....	53
4.4 Moderní kontext.....	54
4.4.1 Horolezci objevují Šerpy.....	54
4.4.2 Turismus, tradice a Šerpové.....	56
4.5 Adaptivní mechanismy.....	58
4.5.1 Mobilita.....	58

4.5.2 Sociální a mezikulturní vztahy.....	59
4.5.3 Polyandrie.....	62
4.5.4 Fyzická adaptace na výšku.....	63
5 Thakáliové.....	66
5.1 Kdo jsou Thakáliové.....	66
5.2 Legendy a historie.....	68
5.3 Společnost.....	70
5.4 Náboženství a vzdělání.....	72
5.5 Zemědělství, pastevectví a obchod.....	73
5.6 Sociální adaptabilita.....	75
5.6.1 Solný obchod, cla a monopol.....	75
5.6.2 Kulturní reformy a řízení dojmů.....	78
5.6.3 Dikur – rotační půjčka.....	81
5.7 Moderní kontext.....	83
5.7.1 Migrace.....	84
5.7.2 Hledání identity.....	86
6 Závěr.....	89
Seznam použité literatury.....	95

1 Úvod

Himálaj je všeobecně znám jako nejvyšší pohoří světa, v němž se nalézají osm ze čtrnácti osmitisícovek. Větší tuzemský zájem obvykle vzbudí pouze, když některý našinec jednoho z vrcholů dosáhne, anebo při pokusu o výstup zahyne. O životech lidí, kteří himálajské svahy obývají, se z médií dozvídáme nesoustavně v rubrikách věnovaných kuriozitám. Například tento rok ČTK informovala, že nepálské ženy tančily na poli nahé, aby přivolaly déšť, anebo že šestadevadesátiletý nepálský stařík se po osmé oženil, aby po zplození třiceti dcer konečně splnil svou náboženskou povinnost a dal život synovi. Ačkoliv i tyto zprávy mají určitou etnografickou hodnotu, ilustrují spíše hlad po bizarnostech a nejsou nepodobné dávným zkazkám o lidech se psí hlavou či hadími jazyky.

Početná skupina tuzemců má o Himálaj zájem hlubší, což dokazuje rozsáhlá česká cestopisná literatura, jež v některých případech nezapře více či méně naplněné etnografické ambice. Nicméně někteří autoři kladou přehnaný důraz sami na sebe a své dojmy a zážitky prezentují jako obecně platná a neotřesitelná fakta. Upadají tak do klišé, jež trefně rozkryl Lévi-Strauss ve *Smutných tropech* [1966].

Odborná antropologická literatura, ať už domácí nebo překladová, věnující se Himálaji se u nás téměř nepěstuje. Ani početné domácí antropologické přehledy nevěnují himálajským studiím evropských, amerických, japonských a stále častěji i nepálských a indických antropologů pozornost. Tento fakt je snad vysvětlitelný povahou těchto studií, z nichž jen o dvou se mluví jako o „klasických antropologických dílech“¹ a žádné nedosáhlo statutu „díla zlomového“.

V době, kdy vznikaly první řádky této práce, byl na pražské Kampě vystaven impozantní soubor leteckých fotografií Y. A. Bertranda *Země krásná neznámá*. Jeden ze snímků zabíral pohled na Mt. Everest z jižní strany a ukazoval i dvě šerpské osady Dingbočche a Peričche. Český popis snímku – jak jinak – připomínal prvovýstup Edmunda Hillaryho a *jeho šerpy* (sic) Tenzinga Norkeje. Fakt, že výraz Šerpa zde byl použit jako profesní, nikoliv etnická, designace ani tolik nezaráží – výraz Šerpa už dávno opustil svůj tradiční kontext a vydal se svou vlastní cestou.² Co zaráží víc, je přivlastňovací zájmeno *jeho*, které implikuje určitou nerovnost mezi Hillarym a Norkejem.³ Na druhou stranu zde vidíme správnou českou transkripci tibetského jména Norkej, které prozrazuje, že určitá míra

¹ Jde o díla *A Mountain Village in Nepal* od Johna T. Hitchcocka [1966], které je předkládáno jako vzor dokonale zvládnutého etnografického výzkumu sociálního systému v uzavřené komunitě a *Sherpas Through Their Rituals* od Sherry B. Ortner [1978], jež v duchu symbolické antropologie vysvětluje sociální dynamiku Šerpů ze Solu skrze jejich buddhistické rituály.

odbornosti na straně překladatele popisku přítomna byla. V každém případě v originálním anglickém textu byl uveden výraz „Sherpa“ správně s velkým písmenem na začátku jako etnické označení a poukaz na podřízenost Norkeje zde nebyl přítomen ani v náznaku.

Jakkoliv je tato konkrétní chyba jednoho konkrétního překladatele irelevantní, domnívám se, že poukazuje na hlubší a obecnější znalostní deficit. Nejde již jen o špatnou orientaci v himálajské realitě, dokumentovanou předchozími odstavci. Tu lze jen stěží někomu vyčítat. Problém spatřuji v nedostatku artikulace některých závažných společenských diskusí, které se na Západě řešily v druhé polovině minulého století, ale jež neproběhly vzhledem k historickým okolnostem v tehdejším Československu. Jedná se především o změnu přístupu lidí z tzv. rozvinutého světa k obyvatelům zemí rozvojových a zejména dekolonizovaných.⁴

Následující text si neklade za cíl k této diskusi významněji přispět. Považuji však za důležité říct, že osa Okcident–Orient protíná i témata zde probíraná. A to je vcelku překvapivé, protože se týká dvou společností považovaných v obvyklém slova smyslu za periferní. Jedná se o Šerpy z oblasti Khumbu a Thakálije z údolí Kalí Gandakí. Obě společnosti obývají nehostinná vysokohorská údolí na severu Nepálu při hranicích s Tibetem. Nejsou tedy periferní jen ve vztahu k Západu, ale i k ohniskům dvou velkých kulturních tradic reprezentovaných Tibetem a Indií.

Periferní společnosti pochopitelně jsou tradičním objektem antropologického studia. Ve svých počátcích antropologie viděla okrajové společnosti jako osamělé ostrovy, které při rekonstrukci vývoje kultury poslouží podobně jako návštěva Galapág pomohla Darwinovi formulovat evoluční teorii. Po nástupu Boasovy školy ve Spojených státech a funkcionalistických směrů v Británii se sice důraz na difúzi kulturních prvků stal inherentní součástí antropologického myšlení, ovšem pojetí studovaných společností jako

2 Označení Šerpa se v horolezectví přeneslo v podstatě na všechny výškové nosiče a placené pomocníky horolezců, kteří jsou dnes stále častěji příslušníky jiných etnických skupin, zejména Tamangů a Rajů. Jako šerpové jsou též označováni pobočníci a odborní poradci delegátů Světového ekonomického fóra v Davosu, odkud se tento zvyk přenáší i na další politické a ekonomické kongresy. Označení Šerpa nese například též transportní letoun amerického námořnictva.

3 Hillary a Norkej od začátku prezentovali svůj výstup jako společný úspěch, který patří stejným dílem jim oběma. Aby nedošlo k žádným dohadům, tak dokonce tajili, kdo z nich dosáhl vrcholu dřív. Nehledě na to, že Norkej byl za svou účast v expedici placen, Hillary i vedení výpravy prezentovalo jejich vztah jako rovnocennou spolupráci dvou lezců.

4 Obsahy těchto diskusí a jejich důsledky jsou společenskovědně orientovaným odborníkům známy, nicméně širší veřejnost na jejich artikulaci stále čeká. Fakt, že se zatím nenašel český nakladatel například pro Saidův *Orientalismus* [1978] nesvědčí o tom, že by se měla dočkat brzo. Ačkoliv v současnosti náš vztah k odlišným kulturám příliš netrápí, vlivem globalizace už nyní v českých městech přibývá cizinců ze všech koutů světa. Zkušenosti našich sousedů ukazují, že tento proces s sebou neodvratně přináší problémy, které by v důsledku nepřipravenosti naší společnosti, mohly nabrat vážnější rozměry.

osamělých ostrovů přetrvalo v důsledku statického pojetí kultury. Hrubě zjednodušeně, kultura sice byla vnímána ve větší či menší míře jako produkt historických kulturních výpůjček v období *kulturogeneze*, zároveň však již byla považována za hotový a neměnný produkt, na jehož vývoj soudobé vztahy s jinými skupinami nemají podstatný vliv.⁵

V padesátých letech minulého století, tváří v tvář dramatické akceleraci kulturně společenských změn i v těch nejperifernějších místech světa, musely být časoprostorové bariéry antropologické teorie strženy ve prospěch nových dosti rozličných paradigmat, jimž je společné procesuální a dynamické pojetí kultury.

Tento exkurz do antropologické teorie uvádím proto, že ho považuji za relevantní k předmětu práce. Popsané vyústění jednoho období vývoje antropologie volně koinciduje s datem otevření Nepálu světu na začátku padesátých let minulého století. Antropologové, kteří se bezprostředně po uvolnění poměrů v Nepálu vydali do Himálaje mapovat jeho etnografické bohatství, byli již poučení chybami minulosti. Někteří autoři se sice zpočátku ještě neoprostili od stacionárního pojetí kultury a stav věcí ve studovaných společnostech považovali za tradiční a v minulosti dlouhodobě neměnný⁶, většina publikovaných prací však vykazuje vysokou úroveň jak nasbíraných etnografických dat, tak následných analýz. Ačkoliv při antropologické analýze málokdy pracujeme s tvrdými daty (obvykle kvantitativního typu), ale spíše s kvalitativními úsudky, je dobré vědět, že v případě Himálaje máme v ruce úsudky odborné, vystavené vědecké kritice a postavené na vyspělých metodologických základech, nehledě na to, zda je přinášejí výzkumníci orientovaní na symbolickou antropologii, kulturní ekologii či jinou antropologickou školu.

Dynamické pojetí kultury se projevilo v řadě podob. Některé směry viděly dynamismus v přizpůsobování se přírodnímu prostředí, jiné se soustředily na kulturu jako generátor symbolických reprezentací, jež zase sloužily jako vzor pro aktualizaci kultury. Některé z těchto směrů zanikly nebo se sloučily, jiné prokázaly svou pronikavost v určitých dimenzích a neschopnost v jiných, ale žádná nedokázala zaujmout vedoucí místo teorie všech teorií. Šerpové a Thakálievé obývají extrémní vysokohorské prostředí. Způsob zajišťování obživy těchto společností je možnostmi prostředí do značné míry

5 Klasickou ukázkou jsou potlače u Kwakiutlů, jak je prezentovala Ruth Benedict v *Kulturních vzorcích* [1999]. Pozdější studie ukázaly, že extrémní ničení majetků během potlačů nebylo vždy typickým jevem, jak Benedict naznačuje. Ve skutečnosti šlo o důsledek poměrně nových událostí, které vedly k rychlému poklesu autority náčelníků. Ti se neúspěšně snažili svou moc upevňovat tradičními (a již nefunkčními) prostředky, mezi které patřil právě potlač. Extrémní plýtvání během potlačů se tedy nakonec neukázalo být „dionýským vzorcem“ kwakiutulské kultury, ale spíše příznakem její smrtelné křeče, způsobené zřejmě postupnou kolonizací indiánských území bělochy.

6 Sluší se dodat, že i přes dynamické pojetí kultury není vyloučené, že v některých případech mohli mít etnografové pravdu a studovaná společnost se v minulosti příliš neměnila.

determinován, což bylo velice přitažlivé pro výzkumníky hlásící se ke kulturní ekologii. Jejich práce přinesly někdy vcelku zjevná, jindy pronikavá vysvětlení kulturních fenoménů. Ekonomické a materiální zájmy nepochybně dominovaly i vztahům, které členové těchto skupin navazovali s jinými himálajskými etniky, politickým centrem země, a později i lidmi ze Západu. Konkrétní transakce idejí a hraní rolí, jež tyto vztahy provázely, už stojí mimo oblast, kterou kulturně ekologické paradigma dokáže smysluplně vysvětlit. Bylo by možné teorii rozšířit a pojímat odlišné kultury, jež každou společnost obklopují, jako vlastnost životního prostředí, na níž se studovaná společnost adaptuje změnou *superstrukturálních* obsahů. Takové myšlení se však jeví klopotné a především málo vysvětlující.

Při analýze mezikulturní interakce bude lepší přistoupit k jiné metodě. Clifford Geertz a příklad, kterým uvedl do života zhuštěný popis, představuje mezikulturní interakci žida Cohena, berberských kmenů a francouzské koloniální správy. K události, jež se zvnějšku jeví chaotická, Geertz přistupuje jako k *mnohohrstevnatému souboru struktur, z nichž mnohé se navzájem překrývají a proplétají, které jsou současně neznámé, nezvyklé a explicitně nevyjádřené a jež je potřeba nejdříve pochopit a potom vyjádřit* [Geertz 2000:20]. Zhuštěný popis sice klade značné nároky na vhled do v zásadě skrytých procesů a jejich motivů, právě tím však umožňuje dostat se hlouběji k podstatě studovaných vztahů a především umožňuje analyzovat problémy mezikulturní interakce jako průnik dvou odlišných symbolických a ideových systémů.

Vzhledem k tomu, že tato práce se věnuje kulturní změně, uplatňuji v ní především adapcionistický přístup ke kultuře, který ovšem přináší riziko, že prakticky každá vlastnost kultury bude shledána adaptivní či maladaptivní, ačkoli ve skutečnosti má malý nebo žádný význam. Věřím, že nebezpečí chybné analýzy snížím právě tím, že nebudu adaptace zkoumat jen u jedné ale u dvou společností ve stejném období s osou v historické události, která obě skupiny postihla. Tímto bodem zlomu je uzavření tibetské hranice v roce 1959. Podrobnější zhodnocení této události přináší kapitola 2.4. Na tomto místě stačí říct, že čínská anexe Tibetu definitivně ukončila tradiční systém ekonomických vztahů, které po staletí měly vitální význam pro obživu Šerpů, Thakálíjů a dalších etnických skupin. Proces budování nových vztahů, které ty staré nahradily, je dnes již historií, kterou se následující kapitoly pokusí zhodnotit. Pro účely této práce budu způsob života studovaných společností před rokem 1959 označovat jako *tradiční kontext* a od tohoto roku dál jako *moderní kontext*. Jsem si vědom schematicnosti takového dělení, avšak myslím že historické zkoumání je oprávněné promítnout do kontinua *zlomové události* a skrze ně pak dějinný proud smysluplně uchopit [Foucault 2002].

Když jsem se konečně dobral k předmětu práce, tak by mělo zaznít několik dotazů a námitek. Předně, proč byli ke studiu zvoleni právě Šerpové a Thakálíjové? Za prvé – jejich kultura vyrůstá ze společného tibetského substrátu a za druhé – druhé v tradičním kontextu byl jejich způsob obživy zajišťován podobnými prostředky. Mezi Šerpy a Thakálíji tedy existuje příbuznost jak v hmotné, tak nehmotné složce kultury. Proto bude zajímavé představit si nejen adaptační procesy, které jsou u obou skupin podobné, ale i ty, jež jsou vyhraněným způsobem odlišné. Existují i další skupiny, které by mohly dvojici Šerpů a Thakálíjů rozšířit. Pro rozsah následující práce by ovšem bylo neúnosné věnovat jim stejnou pozornost, takže je zmíním pouze v případech, kdy se jejich příklad bude jevit užitečným. K jiným a velmi podstatným důvodům, proč jsem si zvolil Šerpy a Thakálíje patří bohatá bibliografie, jež se k nim váže a bez níž by tato práce nebyla možná.

Tato práce si neklade za hlavní cíl systematickou komparaci, přestože k ní v závěru a na různých dalších místech přistupuji. Antropologie se obvykle definuje jako komparativní disciplína, ale ne každý antropolog společnosti systematicky srovnává, a někteří se ke komparaci dokonce staví dosti podezřívavě. Klasická antropologie od srovnávání společností mimo jiné očekávala, že povede k odhalení univerzálních složek kultury, společných všem lidem. Nesmyslnost takové teze nekompromisně rozkryl Geertz [2000]. Problém však není v samotném srovnávání společností, ale spíše v očekáváních, které do něj vkládáme. Geertz žádá, aby se antropologie zaměřila na interpretaci konkrétních kulturních fenoménů ponořením do nich samotných. Rezignace na komparativní perspektivu však této snaze nijak neprospívá, spíše naopak. Výhody komparativního přístupu shrnuje Barth, když o komparaci mluví jako o antropologické obdobě experimentu:

Naším záměrem musí být hlubší vysvětlení pomocí srovnávání, jak negativně za použití různých příkladů k falzifikaci hypotézy, tak pozitivně mobilizací množství detailů s ní konzistentních. [Barth 1966:22]

Barth v publikaci *Models of social organization* předkládá metodu komparace společností za pomoci tzv. *generativních modelů*. Inspiraci čerpá z transakční analýzy a teorie her. Využití jeho přístupu je pro předmět této práce přitažlivé, protože generativní modely lze použít nejen pro studium kulturní změny, ale i pro komparaci různých společností. Nicméně generativní modely jsou, jak Barth sám připouští, velice nesofistikované. Navíc redukují kulturní a sociální realitu na síť transakčních vztahů a procesů evaluace hodnot, což je zajisté zúžení, v němž se může ztratit celá řada podstatných detailů. Srovnání uvedné v této práci jako *antropologická obdoba*

experimentu patrně neobstojí. Myslím však, že alespoň poskytnou vodítko k rozlišení procesů, které byly náhodné či nepodstatné, a které byly skutečně adaptivní.

Etnické skupiny Šerpů a Thakálíjů není možné smysluplně studovat bez pochopení širšího himálajského kulturního kontextu, v němž vznikly a existují. Proto jsem do této práce zařadil kapitolu 3, v níž se zabývám procesy, které vedly ke vzniku kulturně diverzifikované etnické mapy Nepálu. Toto téma poněkud odbočuje od nastíněných záměrů práce, ovšem vzhledem k tomu, že mimořádně zajímavý himálajský kulturní „kadlub“ nebyl v tuzemské odborné literatuře zatím prakticky nijak tematizován, považuji uvedení této kapitoly za zajímavé a nezbytné. V kapitole 3.5 přicházím s vlastní analýzou inspirovanou generativními modely, která se pokouší proces tvorby etnicity v Himálaji vysvětlit.

Myšlenky prezentované v této práci by bez podkladů, které poskytly legie antropologů a etnografů, nebyly možné. Ačkoliv jsem pobýval mezi lidmi, jichž se tato práce týká, má vlastní empirická zkušenost se nemůže měřit s intenzivní, dlouhodobou a důmyslnou prací antropologů, jejichž články a knihy poskytly materiál k mému příspěvku. V tomto bodě není možné opomenout motiv, jehož se chci pouze dotknout, a tím je působení antropologie v Himálaji ve sledovaném období a společnostech. To má dvě dimenze. V první řadě proberu přínos vybraných antropologických prací a nastíním i určité odborné diskuse, které se k nim pojí.⁷ Druhá a zajímavější stránka, kterou chci uvést, je vliv antropologie na studované komunity. Ačkoliv se stále ještě lze setkat s představou výzkumníka jako nehmotného ducha, jehož dlouhodobé působení ve studované komunitě nezanechává trvalé pozůstatky, v případě Šerpů i Thakálíjů víme o stopách, které na nich antropologický výzkum zanechal.

Věřím, že v předmluvě vytyčené cíle dokáži naplnit. Proti případné kritice se poněkud alibisticky zaštitím autoritou výroku Clifforda Geertze: *Kulturní analýza je nutně nedokončená. A co je ještě horší, čím hlouběji postupujeme, tím je neúplnější.* [2000:39] V Himálaji se ovšem spíše stoupá do výšky než ponořuje do hloubky. Podobně i tato práce spíše než hluboký vhled přináší široký rozhled na okruhy, které v tuzemsku nejsou příliš známé. V tom snad bude její hodnota shledána i čtenářem nejnáročnějším.

7 Není mým záměrem poukazovat na chyby druhých, ale jsem přesvědčen, že antropologická sebereflexe je nutnou součástí řešení metodologické a teoretické krize, jíž antropologie, respektive veškeré společenské vědy, dlouhodobě prochází.

2 Historická a geografická situace v Himálaji

Studium himálajských společností jako izolovaných jednotek, nikdy nemůže poskytnout přesvědčivý obraz skutečnosti. Himálajská situace je trochu podobná té, s níž se setkal Leach u barmských horských kmenů:

Podle Leache komunity horské Barmy, které lze obecně rozdělit na Kačjiny a Šany, nepředstavují homogenní izolovanou kulturu. Jedná se o různé skupiny lidí mluvících odlišnými jazykovými dialekty a dodržující různé obyčeje a zvyky. Výzkum zdejších komunit prostřednictvím kategorie „kmen“ neumožňuje porozumět sociokulturní realitě. Místo jednoho sociálního systému v rovnováze zde existuje celá směs pospolitostí ve vzájemné interakci. [Soukup 2004:448]

Stejně tak společnosti studované v této práci na jednu stranu disponují vlastní originální kulturou a tradicí (a jsou si toho vědomy), na druhou stranu jsou integrovány do komplexnějšího celku jiných himálajských společností, bez nichž nejsou srozumitelné. Etnografická pestrost Himálaje kopíruje jeho různorodost geografickou, krajinnou a klimatickou. Proto u jeho fyzické podoby také začneme.

2.1 Morfologie

Himálaj od východu na západ měří skoro 2 500 kilometrů a od jihu na sever 250 až 400 kilometrů. Na jihu se zvedá z plání indického subkontinentu téměř na úrovni hladiny moře až k hlavnímu hřebeni, jehož průměrná výška je zhruba 5 500 metrů a dále na sever pozvolna přechází v Tibetskou náhorní plošinu o průměrné výšce asi 4 500 metrů. Z vysokohorských ledovců v Himálaji pramení série řek paralelně stékajících od severu k jihu až k pláním, kde napájejí indické veletoky Indus, Gangu a Brahmaputru. Mezi údolími se tyčí vysoké horské masivy, jež tvoří obtížně prostupnou bariéru. Lidé se proto dříve v Himálaji pohybovali spíše na ose sever-jih (respektive údolími řek) než východ-západ. Pokud se někdo potřeboval dostat do paralelního údolí, bylo snazší masivy obejít buď přes nížiny nebo přes Tibet. Kromě západního cípu pohoří se na úpatí Himálaje ještě donedávna nacházelo pásmo obtížně prostupného pralesa (Teráje) zamořeného malárií, které pro pohyb lidí znamenalo stejnou nebo ještě větší překážku jako vysokohorské průsmyky, jimiž vedou cesty do Tibetu.

Klimaticky lze Himálaj rozdělit do čtyř pásem. Nejnižší polohy, střední polohy, vysoké polohy a zóny věčného sněhu. Poslední nejvyšší pásmo začíná přibližně ve výšce 5 500 metrů a tvoří pomyslnou vertikální hranici, kterou lidé překračují jen výjimečně⁸.

Vysoké polohy jsou přibližně mezi 3 000 až 5 500 metrů a vyznačují se dlouhou zimou s metrovými závěsemi sněhu. Během jara, léta a podzimu je zde – alespoň přes den – překvapivě teplo, v důsledku klimatického vlivu rozpálených nížin Indického subkontinentu. Oblasti, jež nejsou v klimatickém stínu některého z vysokých horských masivů, zasahují během léta pravidelné monzunové srážky. Celoroční lidská sídla se zde nacházejí ve výškách maximálně 4 000 metrů. Ve výškách až 4 500 metrů nacházíme letní pastevecké osady. Pohyb lidí ve vysokých polohách jiným směrem než na jih (údolím) je obvykle možný jen přes některé horské průsmyky buď do paralelních údolí, nebo přes hlavní himálajský hřeben do Tibetu. Průsmyky vysoké přes 5 000 metrů nejsou celoročně schůdné. Šerpové se řadí k obyvatelům vysokých poloh.

Střední polohy zhruba od 1 500 do 3 000 metrů se vyznačují mírnější zimou a intenzivním letním monzunem. Thakáliové žijí ve středních polohách, jejich životní prostředí je ale velmi chudé na dešťové srážky, protože masiv Annapurny monzunové mraky zadržuje a vytváří tak dešťový stín. Konečně v nízkých polohách pod 1 500 metrů je zima krátká a jen výjimečně sněží. Většinu roku převládá mírné až horké klima s intenzivními monzunovými srážkami během léta. Drtivá většina obyvatel Himálaje žije v nižších a středních polohách.

Nejvýznamnějším přírodním bohatstvím Himálaje (v přísně ekonomickém slova smyslu) je v současnosti nejspíš kinetická energie vodních toků, jež tečou od svých pramenů v ledovcích ve výšce nad 5000 metrů téměř až na úroveň hladiny moře. Podle odhadů je energetický potenciál těchto řek a říček schopen zásobovat elektrickou energií celý sever Indického subkontinentu. Využití vodních energetických zdrojů je však komplikováno řadou překážek, zejména ekologickými obavami, mezinárodními spory o kontrolu vodních toků a humánními překážkami spojenými s nutností zatopit hustě osídlená území.

Druhým a dnes intenzivněji vytěžovaným přírodním bohatstvím je krása himálajských štítů, které lákají nejen horolezce, ale i vyznavače trekkingu z celého světa a živí turistický

8 Paradoxně na Západě právě toto klimatické pásmo přitahuje největší pozornost. V předmluvě jsem již zmínil, že západní média věnují nepoměrný čas a význam událostem v zóně věčného sněhu (respektive horolezeckým výkonům), než životu lidí v nižších polohách. Jak ukážou následující odstavce, právě v tomto pásmu doslova pramení přírodní bohatství Himálaje.

průmysl, který je pro řadu obyvatel Himálaje hlavním či dokonce jediným zdrojem prostředků v hotovosti.

V tradičním kontextu největší přírodní bohatství Himálaje spočívalo v jeho samotné existenci. Hradba pohoří oddělovala dva ekologicky a kulturně odlišné světy, tibetočínský a indický. Proto již od starověku proudily přes horské průsmyky karavany se zbožím oběma směry. Obchod se stal vitální součástí ekonomiky obyvatel Himálaje. Podrobněji se transhimálajským obchodem zabývá kapitola 2.3.

2.2 Obyvatelstvo

Nastíněná členitost a přírodní diverzita Himálaje, stejně jako jeho relativní izolace od vlivů ze severu i jihu vedla ke značné kulturní pestrosti. Na kulturní diverzifikaci se podílely zejména následující faktory:

- Lidé v různých částech hor se museli přizpůsobovat odlišným přírodním podmínkám a v důsledku toho adaptovat své způsoby obživy.
- Hory omezovaly pohyb lidí a myšlenek mezi izolovanými údolími, v důsledku čehož se na větším území jednotná kultura ani pocit vzájemné sounáležitosti nemohl udržet.

Pouhá geografická izolace a ekologická diverzita není dostatečným vysvětlením vzniku diverzity etnické [Barth 1998], to však není tématem této kapitoly. Procesům vytváření a udržování etnické pestrosti v nepálské části Himálaje se podrobně věnuje kapitola 3.

- Himálaj byl přírodními překážkami částečně chráněn před inkorporací a kulturní asimilací velkými sousedními státy na jihu i na severu.
- Periodicky se stával útočištěm uprchlíků z těchto zemí; ne vždy se přistěhovalci s původním obyvatelstvem asimilovali (kvůli kulturním překážkám na jedné nebo obou stranách), a naopak se v důsledku geografické izolace a rozmanitosti přírodních podmínek dále diverzifikovali.

Ačkoliv dnes nacházíme na území Himálaje někdy i mnohamilionové etnické skupiny, sounáležitost jejich členů je často pouze nominální.⁹

Pocit sounáležitostí mají spíše s lidmi žijícími v okolí jejich domova, kteří hovoří jejich vlastním dialektem a s nimiž se pravidelně setkávají. Velice často mají vazby – obvykle ekonomického charakteru – se sousedními skupinami dosti odlišného kulturního zázemí

9 Anebo stále častěji uměle vytvářená etnickými emancipačními hnutími.

a jiné kulturně bližší skupiny lidí, které žijí ve větší vzdálenosti buď ignorují, anebo o nich ani nevědí. [Berreman 1963]

Obyvatelstvo Himálaje lze dělit podle náboženství, rasy, jazyka i způsobu obživy. Vzhledem k historii vzájemné akulturace jsou však linie vedené podle těchto kritérií nejasné a v některých případech se s existujícími etnickými hranicemi, jak je místní lidé vnímají, zcela míjejí. Dá se říct, že v Himálaji se střetávají a vzájemně mísí periferie čtyř kulturních okruhů dvou jazykových a rasových typů. První árijský typ je reprezentovaný kulturním okruhem *afghánskoíránským* a *indoíránským*, druhý tibetobarmský typ kulturním okruhem *tibetským* a *barmským*. Afghánskoíránskému okruhu na dalších stránkách nebudeme věnovat pozornost, protože do oblastí, jež jsou předmětem této práce, nezasahuje.

Barmský kulturní okruh je poněkud problematický. Skupiny, jež pod něj s určitou jistotou zahrnujeme, nacházíme hlavně v jihovýchodní části pohoří. Poněkud složitější situace je v centrálním Himálaji (respektive v jeho nepálské části), kde u mnohých etnických skupin nepochybně identifikujeme znaky typické pro barmský kulturní okruh (např. jazyk či lidové náboženství), ovšem v osobitém amalgamátu s prvky tibetskými a indoíránskými. Barmský kulturní typ se v našem kontextu projevuje jako jedna z ingrediencí původního himálajského kulturního substrátu. Ten postupně vznikl během starověku a raného středověku a zahrnuje značně rozmanitý soubor společností, jejichž diverzita byla produktem výše popsaných procesů. Je jisté, že selektivní akulturace indoíránských kulturních prvků probíhala u těchto skupin už v předhistorických obdobích. O akulturaci prvků z předbuddhistického Tibetu lze nanejvýš spekulovat, nicméně od 8. století v důsledku politického sjednocení Tibetu a jeho adopce vádžrajánového buddhismu se severní části Himálaje ocitaly pod tibetským mocenským i kulturním vlivem. Význam měla i tibetská imigrace, která se kvůli neexistenci kastovních překážek snáze asimilovala s původním obyvatelstvem.

Různé etnické skupiny vyrůstající z původního himálajského substrátu (například Gurungy, Magary, Raje, Limbuy, Nevárce...) by bylo možné klasifikovat podle míry, s jakou inkorporovaly indické či tibetské vlivy. Empirická opora by se pro takovou klasifikaci našla, příliš by však neodpovídala způsobům, jakým se rozlišují tito lidé samotní.

Indoíránským obyvatelům Himálaje se v severoindických nížinách říkalo Pahárové, Párbatové, případně Khasové¹⁰. S obyvateli severní Indie je spojovala řada kulturních

¹⁰ Těmito třemi výrazy byl v různých místech, v různých dobách, různými lidmi označován kdekdo, proto je třeba brát tyto kategorie s určitou rezervou.

prvků. Mluvili řečí odvozenou ze sanskrtu (nepálština je jedním z pahárských dialektů), většinou vyznávali šivaistickou formu hinduismu a jejich společnost byla organizována podle hinduistického kastovního systému. I přes tyto podobnosti jsou mezi Paháry a Indy z plání v jazyce, náboženství i v pojetí kastovního členění značné rozdíly, které si obě skupiny uvědomují. Namísto obvyklých čtyř varn (které se člení na další kasty) se Pahárové dělí pouze na varnu bahúnů (hindy brahmínů, kněží), četrijů (kšatrijů, bojovníků) a početně nepříliš významné nedotknutelné řemeslnické kasty (ševců, kovářů, metařů atd.).¹¹ Bahúni a četrijové reprezentují rituálně nejvyšší „dvourozenecké“ kasty a jsou nositeli posvátné stuhy, která je znakem jejich statutu. O Pahárech není možné mluvit jako o homogenní skupině, ale spíše jako o obecné kategorii označující více diferencovaných skupin s určitými společnými vlastnostmi. Když se někdo zeptá člověka označovaného jako Pahár na jeho primární etnickou příslušnost, sdělí nejspíše jméno své kasty. Problematikou etnické identity a kasty se hlouběji budou zabývat další kapitoly.

Pahárové přišli do Himálaje jako uprchlíci v několika migračních vlnách od 11. do 14. století a stali se zde významnou politickou silou. Zakládali početná nezávislá panství a šířili mezi původním obyvatelstvem kastovní systém, stejně jako další hinduistické zvyky. V Nepálu – od konce 17. století až po dnešek – jsou Pahárové, respektive příslušníci bahúnské a četrijské varny, etnickou skupinou s největším podílem na politické moci, a to i přes demokratickou revoluci v roce 1990 [Gellner et al. 1997]. Spojení hinduistické a kastovní ideologie s politickou mocí, mělo v Nepálu ve sledovaném období podstatný vliv na kulturní změny u společností, jež jsou předmětem této práce.

Při severní hranici Himálaje v nejvyšších polohách žijí lidé hovořící nářečím tibetštiny, vyznávající tibetský buddhismus, případně Bön¹². Pahárové je označují souhrnně jako Bhóty – Tibeťany. Ačkoliv jejich kultura nepochybně je tibetská, politicky byli většinou na Tibetu nezávislí. Někteří dokonce žili v suverénních či polosuverénních státech, jako byl Ladak, Lo (Mustang), Sikkim či dodnes nezávislý Bhútán. Ačkoliv jejich lamové často studovali buddhismus v tibetských kláštorech, silné vazby k tibetskému státu neměli. Vyznávali totiž starší nereformované školy tibetského buddhismu (Ñingmapa, Karmapa, již

11 Mezi další významné rozdíly patří například to, že bahúni a četrijové obětují při svátku Dassain (indicky Dušehra) zvířata, což v severní Indii činí pouze kasty nižší. I to mimo jiné staví Paháry v očích hindů z plání na nižší rituální úroveň. Pahárové sice uznávají status dvourozeneckých kast z plání, sami se však v rituální hierarchii staví výš.

12 Neexistuje jednoznačná shoda jak k bönistickému kultu přistupovat. Někteří odborníci Bön vnímají jako pozůstatek předbuddhistického šamanského náboženství Tibetu, jiní se k němu staví spíše jako k specifické škole tibetského buddhismu. Odbornost diskuse navíc poněkud narušují politicky motivované interpretace Bónu ze strany Čínské lidové republiky a tibetské exilové vlády.

zmíněný Bön a další odnože) a k tibetské feudální teokracii v čele s dalajlamou (hlavou reformované sekty Gelukpa) měli vztah vcelku chladný. Mnozí překročili himálajský hřeben z Tibetu jako uprchlíci, buď před sektářskými konflikty, nebo před tuhým feudálním jhem v Tibetu.

Imigrace z Tibetu do Himálaje probíhala v mnoha vlnách. Pouze na severu ve vysokých polohách si imigranti zachovávali tibetskou kulturu, dále na jih se mísili s původním obyvatelstvem a přispívali tak k vytváření osobitého himálajského kulturního amalgamátu. Höfer navrhuje nazývat himálajské společnosti, které si zachovaly tibetskou kulturu, výrazem *Tibetanidé* a skupiny se smíšeným kulturním typem se silnými vazbami na tibetský kulturní okruh výrazem *Tibetanoidé* [tamtéž]. Jak již však bylo řečeno výše, klasifikace společností podle míry asimilace kulturních prvků ať už tibetského nebo indoíránského původu je poněkud problematická, přestože má oporu v realitě.

Jak je vidět, jsou tibetské společnosti Himálaje marginální jak ve vztahu ke svému kulturnímu ohnisku v Tibetu, tak vůči mocensky dominantní pahárské kultuře v nižších polohách. V nepálském kontextu tato marginalita byla problémem jak pro příslušníky okrajových společností, kteří obtížně prosazovali své zájmy v širším kontextu centralizovaného kulturně cizího státu, tak pro nepálský dvůr, který v příhraničních oblastech obydlených potenciálně neloajálním etnikem viděl bezpečnostní riziko. Problémům a procesům vyplývajícím z takto postaveného vztahu mezi ohniskem a periferií se věnuje kapitola 3.

2.3 Transhimálajský obchod

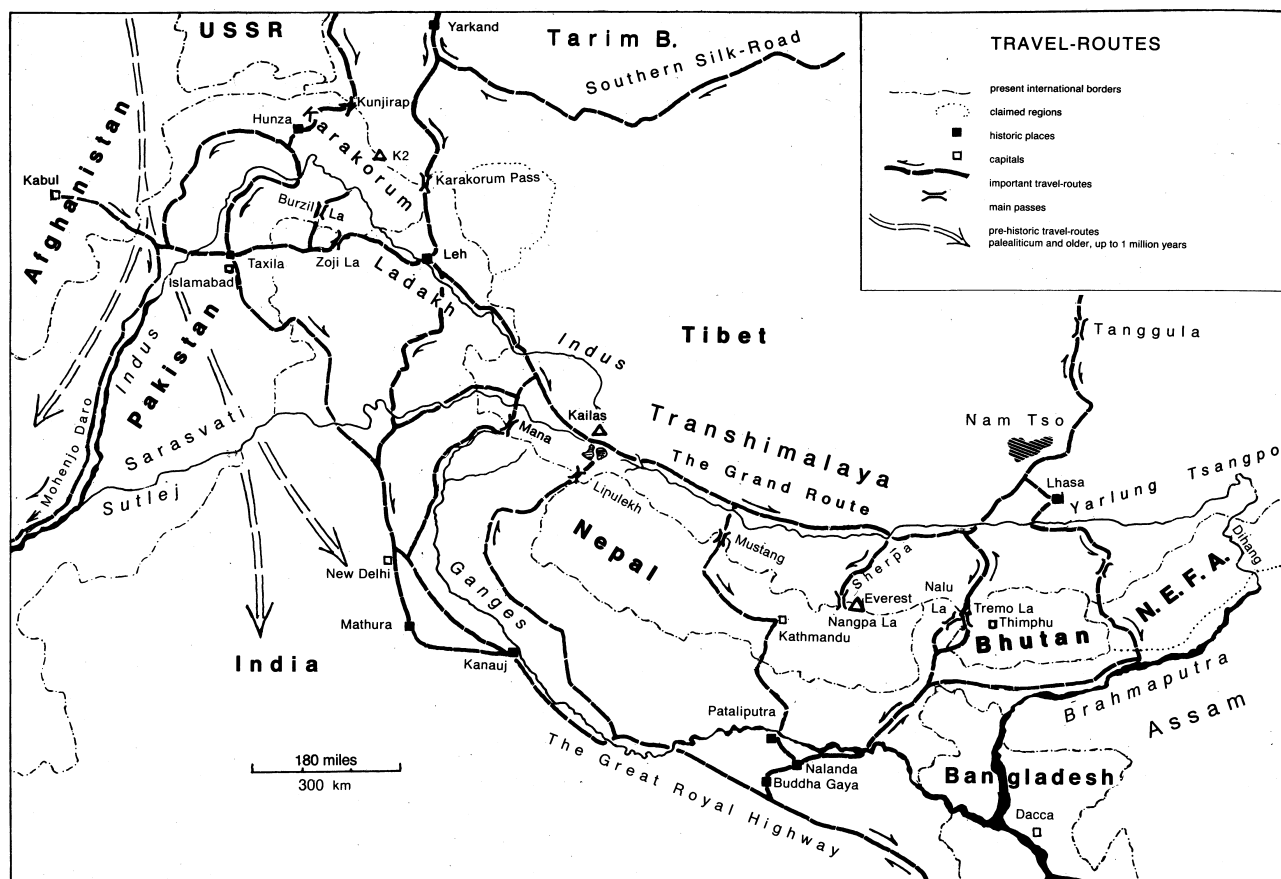
V tradičním kontextu měl na životní styl společností, jež jsou předmětem této práce, vliv především transhimálajský obchod. Ačkoliv lze předpokládat, že obchodní stezky vedoucí skrz himálajské průsmyky do Tibetu byly užívány už v prehistorických časech, hmatatelné důkazy o kontaktech mezi Nepálem a Tibetem pocházejí až ze 7. století našeho letopočtu, kdy na tibetský trůn nastoupil král Songcän Gampo.

O pár let později vyslal k nepálskému králi Amšuarmanovi svého ministra s dary a dopisem, ve kterém ho žádal o ruku jeho dcery, princezny Bhrkutí Déví. Amšuarman svou dceru Songcän Gampovi poslal a ta si s sebou přinesla sochu buddhy Akšobhji. Tibeťané mluví o Bhrkutí Déví vždy jako o Balza, což znamená „Nepálská nevěsta“.
[Žagabpa 2000:36-37]

Mocný král Amšuvvarman z ličchavijské dynastie by stěží poslal svou dceru vladaři, se kterým by ho nepojily strategické a obchodní zájmy. Jeho území zahrnovalo i údolí řeky Kalí Gandakí a Trišulí, kterými vedou snadno schůdné stezky do Tibetu, a tak o existenci intenzivních obchodních vztahů v této době již není třeba pochybovat. Ostatně potvrzují je i pozorování čínských cestovatelů, kteří se sem ovšem dostávali složitou oklikou přes Pamír.

Čínští návštěvníci už v polovině 7. století poukazovali na strategický výhodnou polohu země mezi Indií a Tibetem, všímali si velkého počtu skladů a obchodních stanic ve městech Káthmánské kotliny. Po kupeckých stezkách proudilo zboží oběma směry. Do severních průsmyků přinášely tibetské karavany sůl a vlnu, aby zde nakoupily rýži, máslo, železo, měď a další produkty dovážené z teráji. Na trzích ganžské nížiny byla poptávka po dřevě, léčivých bylinách, žádáni byli i divocí sloni a vzácní ptáci z himálajských údolí. Nepálský tranzitní obchod byl vesměs v rukou cizích obchodníků, zejména Kašmířanů a Indů, nepatrně se na něm podílela také úzká skupina zámožných buddhistických rodin z Káthmándú. [Filipský et al. 2003:142-143]

V této době už zřejmě byl transhimálajský obchod součástí světové karavanní sítě. K hlavním kupeckým tepnám patřila *Velká královská stezka* vedoucí z delty Brahmaputry do údolí Indu a dále do Afghánistánu. Na sever za hradbou Himálaje paralelně vedla *Velká*



Karavanní stezky v okolí Himálaje byly používány už od starověku. [převzato z Olschak et al. 1987]

stezka z Lhasy (potažmo z Číny) údolím horního toku Brahmaputry k posvátné hoře Kailás až do města Le v Ladaku, kde se po překonání pohoří Karakoram napojovala na Jižní hedvábnou stezku. Mezi těmito dvěma hlavními kupeckými cestami existovala celá řada spojujících stezek překonávajících více či méně obtížně schůdné himálajské průsmyky. Význam obou hlavních kupeckých cest na jih i na sever od himálajského hřebene postupně upadal, ale obchod přes himálajské průsmyky plnil vitální funkci pro obyvatele na obou stranách pohoří až do násilného uzavření hranic Tibetu v roce 1959.

Zatímco obchodní stezky, vedoucí přes knížectví Sikkim nebo Mustang či údolím řeky Trišulí, mohli kupci s karavanami přecházet bez větších potíží, v oblasti Khumbu, Karnalí nebo Dolpo jsou průsmyky mnohem náročnější a nebezpečnější, protože leží ve vyšších polohách a jsou celoročně zasněžené. Koně, osli a muly, běžně používané jako nákladní zvířata v Tibetu i Nepálu, tudy neprojdou, a celý náklad je proto nutné přeložit na jaky nebo jejich křížence s hovězím dobytkem, případně, pokud je stezka příliš špatná, spolehnout se na lidskou sílu a přenést vše v typických pletených nůších s čelním popruhem. Dobrá znalost prostředí a staletá zkušenost s místními vrtochy počasí je pro úspěšné převedení karavany nezbytná, proto obchod skrz tato obtížná místa suverénně ovládli místní obyvatelé.

Na počátku 12. století šla téměř polovina obchodu mezi Tibetem a Indií přes knížectví Sikkim, zbytek přes Nepál. Obchodníci z nižších poloh Nepálu (zejména Nevárci) podnikali přímo v Tibetu. Umožňovala jim to mírová smlouva z roku 1856, která dokonce zbavila obchod s Nepálem cla. Ve Lhasě a dalších tibetských městech byly početné kolonie Nevárců, kteří ovšem mezi Tibetany nebyli příliš oblíbeni. To nahrávalo obchodníkům šerpského, případně thakálijského či dolpského původu, kteří v mnoha směrech sdíleli tibetskou kulturu, byli schopni se bez potíží dorozumět a přitom jako nepálští poddaní mohli využít všech obchodních výhod.

Podnikání nepálských kupců dosáhlo v této době slušného rozsahu a i přes ohromné bohatství, které po himálajských stezkách putovalo, nebylo mnoho důvodů k obavám, že by obchodní karavany mohly být přepadeny a okradeny bandity. Sir Charles Bell, bývalý britský vyslanec v Tibetu, k tomu podotýká:

Tento nepálský obchodník cestoval až do Kalkaty a byl doprovázen sedmi nebo osmi osly, na něž dávali pozor dva Tibeťané. Osli byli naloženi penězi (rupiemi), za které kupec chtěl v Kalkatě nakoupit zboží. Ptal jsem se Pha-lhe-se, jestli nemůže být na cestě okraden. „Není to pravděpodobné,“ ujistil mě Pha-lhe-se. „Tři muži hotovost snadno uhlídají, zvláště

když budou cestovat pouze ve dne a noci přečkají v dobrých zabezpečených domech.“ [Bell 1928:119]

Mezi hlavní exportní komodity Tibetu vždy patřila sůl a vlna. Indická sůl začala být na jih od Himálaje dostupná teprve počátkem čtyřicátých let minulého století, ovšem místní obyvatelé nadále dávali přednost tibetské soli, která byla dlouho považována za kvalitnější [Snellgrove 1981], i když vzhledem k tomu, že neobsahovala jód, opak byl pravdou. Tibetská vlna měla lepší kvalitu než indická a z indických trhů dokonce putovala dále do západních zemí. Konec transhimálajského obchodu mimo jiné zapříčinil proměnu tradičního oblečení nepálských horských etnik.

Vzhledem k faktické nedostupnosti kvalitní vlny se mužské tradiční oblečení již nevyrábí a pouze při svatbách a jiných ceremoniálních příležitostech starší muži oblékají bakhu, plášť v tibetském stylu, uchovávaný jako rodinný šperk. Jinak muži oblékají všechny typy západní konfekce, jako jsou krátké kabáty s kožešinovými límci, nebo péřové bundy získané od horolezců, kteří na konci expedice rozdali svou výbavu mezi nosiče. Bavlňené oblečení je na klima údolí Khumbu nevhodné a ve snaze udržet se v teple někteří lidé nosí dvoje kalhoty na sobě a nejrůznější košile či svetry. Ve svých tradičních vlněných oblecích Šerpové vypadali důstojně, ale dnes ve směsici místního a západního oblečení působí jako trhani. [Fürer-Haimendorf 1989:25]

Další důležité exportní komodity Tibetu byly borax, pižmo, čínský cihlový čaj a léčivé byliny, v malém množství i kultovní řemeslné výrobky, žádané téměř výlučně nepálskými tibetskými buddhisty, tedy právě Šerpy, Dolpy a dalšími.

Nevárští obchodníci do Tibetu vozili především rýži a obilí, umělecké a řemeslné předměty vlastní výroby a nejrůznější zboží pocházející z Indie (mýdlo, sirky, tabák, papír atd.). Část se vyměnila za sůl a další komodity, ale převážný díl se prodal za hotovost.

Naproti tomu obchodní transakce Šerpů a dalších vysokohorských etnik byly až na výjimky výměnného charakteru. Šerpové profitovali především ze svého umění chovat a křížit jaky. Kříženci jaků byli v Tibetu neustále žádáni, protože lépe než jaci snášejí letní teploty, aniž by však byli příliš choulostiví na krutou vysokohorskou zimu, a jejich krávy dávají více mléka. Kromě toho Šerpové zásobovali Tibet vlastními přebytky másla a sušených brambor, případně obilím a rýží nakoupenou u sousedů, zejména u Rajů sídlících v nižších, klimaticky příznivějších horských polohách.

Význam transhimálajského obchodu lze těžko docenit. Tibet by obtížně nahrazoval dováženou rýži a další komodity z jiných zdrojů, zatímco severní Indie a Nepál by se jen těžko obešly bez tibetské soli. Význam obchodu podtrhují těžkosti a nepohodlí, které kupci

byli ochotní na náročných stezkách absolvovat. Kontrola nad obchodními stezkami byla hnacím motorem nepálské historické dynamiky. Pestrou historii a kulturu Káthmánské kotliny a celého Nepálu si bez kontextu transhimálajského obchodu nelze vůbec představit.

Z hlediska antropologie jsou ovšem zajímavé především malé etnické skupiny, jako jsou Šerpové, Thakálíjové a Dolpové. Jejich rukama sice prošel jen nepatrný díl celkového transhimálajského obchodu, nicméně byl dost významný, aby se stal jedním z nosných pilířů jejich ekonomiky a celého životního stylu.

2.4 Moderní kontext a konec transhimálajského obchodu

Desátého března 1959 došlo k Tibetu k povstání proti čínské nadvládě. Dalajlama prchá do Indie a v témže roce ho následuje 80 tisíc uprchlíků, kteří často i se svými stády zaplaví šerpské Solu-Khumbu, Mustang a níže ležící Thak kholu, Dolpo a další oblasti. Čína uzavírá hranice a zavádí přísné příhraniční kontroly, které brání jak pokračování tradičního transhimálajského obchodu, tak tradiční sezónní migraci pastevců se stády z nepálské strany do Tibetu a naopak.

Lze se oprávněně domnívat, že systém transhimálajského karavanního obchodu by byl odsouzen k zániku, i kdyby Čína po potlačení tibetského povstání v roce 1959 své hranice neuzavřela¹³. Zlepšování dopravních komunikací spojujících Indii s Nepálem a Čínu s Tibetem by nakonec z doposud oboustranně výhodné směny učinilo ztrátový podnik. Nejpozději v roce 1966, po dokončení silnice spojující Káthmándú s Lhasou, by byl rozsáhlý transhimálajský obchod stejně redukován na lokální úroveň.

Důsledky těchto změn nezasáhly všechny etnické skupiny sídlící na nepálské straně pohoří stejně. Obyvatelé údolí Dolpo, kteří byli na každoročních karavanních výpravách potravinově zcela závislí, dopadli nejhůř. Na jejich území se nahnulo několik tisíc tibetských uprchlíků s početnými stády jaků, ovcí a koz, jež chudé horské ekologické zdroje vydrancovaly během několika týdnů. Trvalo roky, než se Dolpo z nájezdu uprchlíků vzpamatovalo.

Naproti tomu Thakálíjové, tradičně kontrolující obchod proudící údolím řeky Kalí Gandakí a směřující přes Mustang dál do Tibetu, vážnější potíže neměli. Jako úspěšní obchodníci, dobře integrovaní do nepálské kastovní společnosti, dokázali svou působnost

¹³ Čína po nějaké době hranice pro lokální obchod opět otevřela, nicméně nepálské obchodníci byli nuceni prodávat pouze určité komodity, a to jedině zástupcům čínské vlády za regulované ceny bez možnosti smlouvat. Většinu kupců nevýhodné podmínky odrazovaly, takže sporadický obchod sice pokračoval dál, nepřinášel však velké možnosti výdělků a plnil pouze doplňkovou funkci.

rozšířit i na další oblasti Nepálu už v třicátých letech minulého století. Solný obchod s Tibetem byl jen jednou z početné řady obchodních příležitostí, v níž se na nepálské poměry pohádkově bohatí obchodníci angažovali [Fisher 2001].

Šerpové také zažili drancující nájezd tibetských uprchlíků. Díky příjmům z turismu a horolezectví však byli uchráněni od dramatického úpadku, který by je podle Fürer-Haimendorfa čekal, kdyby ke krachu transhimálajského obchodu došlo o dvě desetiletí dřív [Fürer-Haimendorf 1975]. Šerpské obchodní špičky na jedné straně hledaly nová odbytiště pro své tradiční komodity (máslo, sušené brambory a křížence jaků) v Nepálu a na druhou stranu budovaly „obchodní řetězce“ zásobující údolí Khumbu potravinami potřebnými pro tisíce přicházejících cizinců. Slušné zisky přinesl i import nejrůznějšího stavebního materiálu, jako například skleněných okenních tabulek, které si obyvatelé Solu a Khumbu díky neustálému přílivu finanční hotovosti mohli dovolit nakupovat ve větším měřítku.

V roce 1962 se Nepál dohodl s Čínou, že umožní svým lokálním populacím pokračovat v tradiční obchodní výměně. Obyvatelům příhraničních oblastí bylo povoleno vstoupit až 30 kilometrů do vnitrozemí cizího státu. Sezónní migrace stád přes hranici, která byla vitální například pro Dolpy, už však zůstala definitivně zakázána. S ohledem na snahu čínských byrokratů diktovat ceny a směnné kurzy obchod už nikdy nedosáhl dřívějšího rozsahu a většina obchodníků na nepálské straně byla nucená přeorientovat se na jiný druh obživy. Drobný příhraniční obchod a sezónní pohyb pracovní sil pokračuje dodnes.

Například prostranství šerpské „metropole“ Namče Bazáru, kde se dřív rozkládala pouze bramborová políčka, dnes okupují desítky tibetských kupců. Přinášejí sem hlavně levný čínský textil, fleecové a goretexové bundy s padělanými značkami, ale i tranzistorová rádia, monočláanky, sluneční elektrické kolektory, akumulátory a další produkty čínského průmyslu, za které jim z turismu profitující Šerpové dávají hotovost. Obchodní duch Tibeťanů nezná mezí, jednoho z nich jsem viděl zpeněžit i plastový pytel, ve kterém své zboží přes průsmyk Nangpa-la přinesl...

V odlehlejších oblastech Dolpo a Karnalí, kde v důsledku málo rozvinuté turistiky není v oběhu mnoho hotovosti, je nový transhimálajský obchod o poznání skromnější, nicméně i zde se obyvatelům nabízí možnost transportovat zboží z Tibetu dál do obtížně dostupných himálajských údolí a přilepšit si tak na své velice skromné živobytí, podobně jako v dobách solného obchodu.

Uzavření hranic však není jediná změna, která na přelomu padesátých a šedesátých let nepálská etnika při hranicích s Tibetem postihla. V roce 1951 padl v Nepálu konzervativní a izolacionistický režim Ránů a poprvé se otevřela cesta k jeho demokratické transformaci. Král po víc než stech letech přestal být figurkou v rukou ministerských předsedů rodu Ránů, výkonnou moc však drželi představitelé politických stran. Ke skutečným reformám ovšem nedošlo, rozkošatělý klan Ránů si do značené míry podržel svůj vliv a vládu paralyzovalo soutěžení o moc s palácem a jinými politickými skupinami. Demokratický experiment v roce 1960 ukončil nekrvavý puč krále Máhendry, který rozpustil vládu, zakázal politické strany a zavedl takzvaný pančajatový systém, který sice obsahoval demokratické principy, ale faktickou moc si uchoval král. Režim zakázal diskriminaci na základě kastovního systému, ale jinak byl založen na hinduistických ideálech. I přes to, že určitá autonomie lokálních skupin byla zachována, stát se otevřeně vydal cestou centralizace a v dosud odlehlých značně autonomních územích začal otvírat své úřady a prosazovat ideologii nepálského nacionalismu.

Vstupem do moderního kontextu přestaly být skupiny, které jsou předmětem této práce, periferií vůči Nepálu i Tibetu, a staly se lidmi jednoznačně stojícími na jedné straně hranice státu, jež si důrazně žádal jejich loajalitu.

3 Procesy etnické diverzifikace v Nepálu

Předmět této kapitoly souvisí s vytyčeným tématem práce jen okrajově, ovšem je užitečný pro pochopení pozice studovaných periferních společností vůči nepálskému státu a jeho vztahu k nim. V kapitole 2.2 jsem jako důležité faktory vzniku a udržování kulturní diverzity v Himálaji zmínil jeho geografickou členitost omezující komunikaci na větší vzdálenosti a ekologickou diverzitu nutící obyvatelstvo v různých místech a výškách adaptovat své způsoby obživy. Geografický argument však musím na tomto místě zpochybnit. V úvodu zlomového sborníku *Ethnic Groups and Boundaries* se Barth s geografickým argumentem vyrovnává hned v druhém odstavci:

Ačkoliv naivní předpoklad, že každý kmen a skupina lidí zachovává kulturu zarputilou ignorancí svých sousedů, už dnes nikoho neoslovuje, simplicítní představa, že geografická a sociální izolace je kritickým faktorem udržování kulturní diverzity, stále přetrvává.

[Barth 1998:9]

V Himálaji sice horské hřbety a vodní toky tvoří objektivní bariéry volnému pohybu lidí a myšlenek, to však neznamená, že tyto překážky nejsou překonávány. Naopak sezónní i dlouhodobá migrace za prací či obchodem na malé i nečekaně velké vzdálenosti je v podstatě běžným jevem u obyvatel¹⁴ vyšších a středních poloh. Navíc pokud by geografická izolace skutečně byla důležitým faktorem, pak by se zřejmě v Himálaji nacházeli větší oblasti s homogenním osídlením. Tak tomu v některých případech, zejména ve vysokých horských polohách, skutečně je. Nicméně zvláště ve středních a nižších polohách jsou vcelku běžné průniky osídlení různých etnických skupin na rozsáhlém území. Jak už bylo řečeno, pravidelný a bližší kontakt existuje spíše mezi dvěma sousedními, byť kulturně vzdálenými skupinami, než mezi lidmi kulturně bližšími a nominálně patřícími ke stejné skupině, jejichž domovy však dělí větší vzdálenost.

Skutečnost, že dvě etnické skupiny spolu sousedí, ovšem neznamená, že obývají stejnou ekologickou niku. Obvykle se každá skupina nachází v jiné nadmořské výšce, což obnáší i jiné způsoby adaptace na životní prostředí. Někteří etnografové s nadsázkou říkají, že pokud chcete vědět, jaké etnikum žije na místě, kam právě přicházíte, vystačíte s přesným výškoměrem a referenční tabulkou [Berreman 1963]. Existují sice i smíšené vesnice, ale v nich rozlišíme domácí populaci (nikoliv nezbytně většinovou) od přistěhovalců, členů některé sousední skupiny, kteří zde mají trvalé ekonomické zájmy. Skutečnými

14 Respektive zejména u mužů v produktivním věku.

multietnickými sídly se v podstatě staly až střediska nepálské státní správy vytvářené v druhé polovině minulého století.

To neznamená, že geografický faktor je při procesu tvorby etnické identity v Himálaji nepodstatný. Jak již bylo řečeno, příslušnost k lokální komunitě je pro velkou část lidí na prvním místě. Nominální příslušnost a kulturní blízkost k lidem ze vzdálenějších oblastí není významně prožívána¹⁵. Na jednu stranu tedy nacházíme sounáležitost s lokální komunitou a na druhou stranu v této komunitě identifikujeme skupiny, jejichž geografické rozšíření lokální kontext přesahuje. Tento paradox je důsledkem konkurenčního působení dvou procesů vytváření a udržování etnické identity, které zevrubně probereme v kapitole 3.5.

Mezi odlišnými sousedními skupinami dochází pochopitelně k vzájemné akulturaci. Ta je však velmi selektivní, takže vytyčená hranice mezi etniky zůstává dlouhodobě beze změn. Nejzjevnější překážkou mezi dvěma koexistujícími skupinami je nemožnost smíšených sňatků, respektive fakt, že potomci takových svazků si nemohou nárokovat společenský status svých rodičů.¹⁶ To platí zejména ve středních a nižších polohách u společností, které jsou ovlivněné pahárskou kastovní ideologií.

3.1 Endogamie u společností z vysokých poloh

Jak bylo řečeno v předešlých odstavcích, ve vysokých polohách se s koexistencí více etnik na jednom místě obvykle nesetkáváme. Etnické skupiny zde spíše mají tendenci tvořit homogenní osídlení s jasně vymezenými hranicemi podél přírodních překážek a hranic ekologických zón.

To samozřejmě neznamená, že by společnosti z vyšších poloh všechny cizince a přistěhovalce bez překážek inkorporovali. Ať už jsou nositeli tibetské či smíšené tibetské kultury, tak jsou endogamní a obvykle se člení na více patrilineárních exogamních klanů s vlastní psanou či tradovanou historií. Klanové zakladatelské mýty obvykle vyprávějí o exodu v blíže neurčené minulosti¹⁷, který skončil zakladatelským počinem na místě současného domova.

15 Tedy alespoň do vzniku etnických emancipačních hnutí, jež se začaly objevovat v průběhu 70. let.

16 Mezi určitými etnickými skupinami manželství možné je, není to však příliš typické a proto to na tomto místě přecházím.

17 Není nic výjimečné když různé klany odvozují svůj původ z diametrálně odlišných míst a dokonce kulturní oblastí. Ačkoliv je třeba brát mýty s rezervou, je rozumné předpokládat, že v tomto případě je reflektován skutečný smíšený původ těchto etnik.

Sňatková pravidla po jedinci vyžadují hledat si partnera v jiném klanu, než je jeho vlastní, někdy však též předepisují, z jakého konkrétního klanu je partner vhodný či ještě přípustný anebo hned nepřípustný¹⁸. Zatímco exogamní klanové pravidlo je přísně dodržováno, endogamní se čas od času porušuje.

Nejsnáze přijímanou (či spíše trpěnou) variantou meziskupinového sňatku je, když místní muž pojme cizí ženu. Ta sice nedosáhne plného společenského statutu, ovšem je-li manželkou plnoprávního člena komunity, nepředstavuje to pro ní komplikaci. Potomci tohoto svazku zdědí společenský statut po svém otci. Méně častý je uxorilokální sňatek s cizím mužem. Děti z podobného spojení nezdědí status po otci, ale zachovají si klanovou příslušnost své matky. Členství v některém z lokálních klanů též může být cizinci přiznáno, například pokud jméno jeho vlastního klanu je stejné či jen foneticky podobné názvu klanu lokálního. Jakmile je takové fiktivní příbuzenství všeobecně přijato, je možný i sňatek v rámci skupiny.

Velmi podstatná je možnost inkorporace celých klanů do systému sňatkové výměny. K tomu mohlo, dojít pokud vedle sebe dost dlouho existovaly dvě endogamní skupiny s podobnou strukturou exogamních klanů a dalšími společnými kulturními vlastnostmi. Několik sňatků porušujících endogamní pravidlo mohlo nastartovat pravidelnou sňatkovou výměnu v rámci klanů obou dosud nezávislých skupin. Další možností je příchod většího počtu imigrantů, kteří se postupně integrují do nového prostředí, až utvoří úplně nové klany zapojené do systému sňatkové výměny.

Jak je vidět, mechanismy bránící okamžité asimilaci existují i ve vysokých polohách, nicméně oproti oblastem ovlivněným pahárským kastovním systémem jsou místní společnosti mnohem tolerantnější vůči porušování pravidla endogamie. Výsledkem je relativně homogenní populace, která je jednoznačně lokálně definovaná. Větší sňatková rigidita kastovním systémem ovlivněných skupin z nižších poloh si žádá hlubší vysvětlení. Proto se následující kapitola podrobněji zaměří na nepálský kastovní systém a historii jeho prosazování.

3.2 Kastovní systém a sanskrtizace

Obyvatelé Himálaje nerozlišují mezi etnickou a kastovní příslušností. Sanskrtský výraz pro kasty – *džāt* – se překládá jako *druh* (živočišný, rostlinný) a je poměrně blízký našemu

¹⁸ Tato pravidla se mohou měnit postupem času, například v důsledku vážných neshod mezi klanovými představiteli.

chápání výrazu *rasa*¹⁹. V tomto smyslu výraz *džāt* užívají i skupiny, které jinak kastovní systém neuznávají.

Paralelní existence endogamních etnických skupin v Himálaji kastovnímu systému předcházela. Kastovní systém však přinesl nový prvek, a to hierarchické uspořádání. Jak praví Barth: *...souhlas s hodnotovými mírami, kterými se určuje pozice v hierarchii rituální čistoty a zašpinění, je jediná změna hodnot, kterou skupina musí udělat, aby se stala indickou kastou* [1998:28]. Tato jediná změna hodnot je však mimořádně problematická, pokud uvážíme, že pro danou skupinu a jednotlivce, kteří jsou jejími členy, to obnáší uznat podřazenost členům bahúnské a četrijské varny a nejspíš i dalším etnikům. Potenciální nadřazenost nad vyvrheli, členy řemeslnických kast a případně Bhóty je slabou útěchou. Proč tedy himálajská etnika hodnoty kastovního systému přijímala a jak se vyrovnávala se svou podřadnou pozicí v rámci této struktury?

Kastovní uspořádání společnosti existovalo v některých částech Himálaje, zejména u Nevárců v Káthmánském údolí, už ve starověku, vyvíjelo se však svými vlastními cestami. Významněji se kastovní systém začal prosazovat až s příchodem Pahárů a růstem jejich politické moci. Rozpínavá pahárská knížectví získávala pod svou nadvládu i četné nepahárské obyvatelstvo, které tak bylo inkorporováno do hierarchického světa svých pánů zcela zřejmě s velice nízkým statutem. Z hlediska Pahárů byly způsoby těchto skupin barbarské a nečisté. Polyandrie, preference manželství mezi bratrancem a sestřenicí, pojídání hovězího a buddhistické či animistické zvyky je stavěly mezi podřadné a nečisté *druhy* lidí.

Podrobené obyvatelstvo, ať už si o svých nových vládcích myslelo cokoliv, v každém případě potřebovalo nadále prosazovat své zájmy, tedy zachování vlastnictví polí, pastvin a lesů, které si každá vesnice či lokální komunita nárokovala, vyjednávání výše odvodů a podobně. Tyto vitální zájmy vedly předáky podrobených komunit k pragmatickým krokům. Pokud chtěli vyjednávat se svými pahárskými pány, nemohli kastovní systém ignorovat, a pokud ve vyjednávání chtěli být úspěšnější a vyhnout se předsudkům a opovržení, nezbývalo jim, než podstoupit komplexní kulturní proměnu směrem k bahúnským hodnotám rituální čistoty anebo alespoň vytvářet dojem, že takovou proměnu podstoupili či podstupují.

19 Podobnost rasové a kastovní ideologie není možné ignorovat. Dá se říct, že kastovní systém je náboženstvím a v případě historického Nepálu i státem legitimizovaný systém předsudků. Například Allport uvádí, že americký rasismus a s ním spojené předsudky prakticky v USA utvářejí kastovní společnost [Allport 2004].

Kroky, které v zájmu svého statutu v kastovní hierarchii tyto společnosti podnikaly, byly jednoduché a účinné. Místní božstva uctívaná tradičními způsoby byla ztotožněna s některým z četných bohů hinduistického panteonu. Klanové legendy byly přepisovány tak, aby poukazovaly na dávný původ v některém historicky proslaveném panovnickém rodu s vysokým kastovním statutem. Brahmani byli najímáni na odsloužení některých přechodových a očistných rituálů a začaly se slavit významné hinduistické svátky. Porážka a pojídání hovězího byla zakázána anebo alespoň důsledně skrývána. Tibetské a domorodé zvyky byly vytlačovány anebo utajovány. Velmi výrazně se též snížila tolerance vůči hypergamickým sňatkům, což podrobněji vysvětluje kapitola 3.5.²⁰

Proces, jakým se etnická skupina integruje do kastovního systému a usiluje v něm o zvýšení svého statutu, se nazývá *sanskrtizace* a byl popsán u řady indických i himálajských společností. Do společenských věd ho uvedl Srinavas, který zkoumal kastovní systém na jihu Indie:

Kastovní uspořádání je velice vzdálené rigidnímu systému ve kterém je pozice každé součásti trvale určena. Pohyb byl vždy možný, zvláště ve středních oblastech hierarchie. Nízká kasta se mohla během jedné či dvou generací pozvednout adoptací vegetariánství, totální abstinence od alkoholu a sanskrtizací rituálů a panteonu. Ve zkratce nízká kasta přebrala zvyky, rituály a připodobnila se brahmánům. Ačkoliv je adopce brahmánského životního stylu nízkou kastou teoreticky zakázána, jde o běžný jev. Tomuto procesu říkáme „sanskrtizace“ spíše než „brahmanizace“, protože některé védické rity jsou určeny nejen brahmánům ale i dvěma dalším dvourozeneckým kastám. [Srinavas 1952:30]

V případě himálajských společností však často spíše šlo o změnu kulturní fasády než o skutečnou reformu kultury. Motivace změn jen zřídka byla jiná než politická či ekonomická. Etnografové u některých himálajských skupin zaznamenali určitou nekonzistenci mezi zvyky mužů a žen. Fisher si u Kaiků z Tičurongu [1987] všímá, že zatímco muži se oblékají podle nepálských zvyklostí, ženy spíše nosí oblečení v tibetském stylu. K závěru, že hinduistické a obecně nepálské zvyky vyznávají více muži, zatímco ženy se drží původních tibetských tradic, v šedesátých letech došli etnografové i u Thakáliů [Vinding 1998]. Jde o zjevný důsledek sanskrtizace; ženě v pahárském uspořádání společnosti nepřísluší aktivní veřejná role, proto na ní nebyly kladeny nároky, aby svůj životní styl akomodovala ve směru bahúnských a četrijských hodnot. Schuler

²⁰ Na tomto místě je třeba poznamenat, že Pahárové sami zřejmě nijak neusilovali o šíření své kastovní a sanskrtské ideologie. Hinduismus nezná misijní činnost. Himálajské společnosti přijímali sanskrtské zvyky po své vlastní vůli a způsobem, jaký si sami zvolili.

poznává, že ústup od tibetských zvyků a důsledné nepojídání hovězího masa se týká hlavně nepočetné, ovšem ekonomicky významné vrstvy thakálijské společnosti [1979].

Některé sanskrtizované himálajské společnosti svou roli v kastovní hierarchii spíše hrály, než že by ji niterně přijaly. Hraní rolí, nošení masek a obecně takzvané *řízení dojmů*²¹ je fenoménem, který u skupin ze středních poloh zmiňuje většina etnografů a antropologů a je potřeba ho považovat za běžný modus vystupování jedinců a svým způsobem i celých skupin v kastovní hierarchii.

3.3 Kastovní systém jako mocenský nástroj

Paháráská knížata sama nepotřebovala zjišťovat do jaké niterně míry přijímají podrobená etnika sanskrtskou kulturu. Touhu po vzestupu v kastovní hierarchii podrobených etnik ale dokázala využít. Například sjednotitel Nepálu Pritví Nárajan Šáh, v polovině 18. století odměnil gurungské a magarské náčelníky, kteří mu výrazně pomohli v jeho válečném tažení, thákurským kastovním statutem.²² Gurungům a Magarům byl též Šáhem přiznán status nezotročitelných kast, což je postavilo nad ostatní nepaháráské himálajské skupiny. Kastovní systém už zůstal důležitým nástrojem ovládání kulturně a etnicky roztržitého himálajského království.

Důležitým krokem v tomto směru byl zákoník *Muluki Ain*, který vydal kontroverzní uzurpátor v křesle ministerského předsedy Džang Bahádur Rána v roce 1853. Naše znalosti nepálského kastovního uspořádání vycházejí především z tohoto dokumentu, který prakticky beze změny platil celých 101 let. Zákoník sjednocoval a zřejmě výrazně reformoval kastovní hierarchii, která existovala dávno před ním, ale o jejíž přesné podobě není mnoho známo. *Muluki Ain* byl v každém případě na svou dobu pokrokovým kodexem, který sice zavedl dosti ortodoxní pojetí kastovního systému, zároveň však definoval právní normy platné pro všechny kasty a etnické skupiny a patrně pozvedl některé nízké kasty,

21 Termín *řízení dojmů* (impression management) jako první zavedl do himálajské antropologie Berreman v díle *Behind many masks* [1972]. Čerpal ze zkušenosti změny výzkumného asistenta během pobytu ve stratifikované paháráské vesnici. Berremanův první asistent byl bahún, tedy člen nejvyšší varny. Zhruba v polovině výzkumu však onemocněl a Berreman byl nucen ho nahradit členem nedotknutelné kasty. Představy o společnosti, které si do té doby vytvořil, se během několika dnů zhroutily. Změna asistenta vedla k radikální změně chování členů studované komunity. Proto se Berreman dále už zaměřoval především na způsoby jakými se členové komunity snaží vyvolávat na okolí dojem odpovídající jejich statutu a zároveň ukryvat co se děje v „zákulísí“. Berremanova studie čerpá z Goffmanova *Presentation of Self in Everyday Life* [1959].

22 Thákurové jsou nejvyšší kasta četrijské varny, k níž náleží i nepálský královský rod. Někteří autoři uvádějí thákury vedle bahúnů a četrijů jako zvláštní varnu specifickou pro nepálskou oblast Himálaje. Thákurové odvozují svůj původ od ráždputských knížat severní Indie, kteří si získali slávu sverepým odporem proti muslimským dobyvatelům.

zejména Bhóty (respektive tibetské etnické skupiny), na vyšší místo, než jim přiznávaly předchozí interpretace.

Muluki Ain rozčlenil nepálskou společnost na čtyři hlavní skupiny. Nejvyšší byla *tagadhari* zahrnující čisté dvourozenecké kasty, ke kterým patřili v podstatě pouze bahúni a četrijové, tedy Pahárové. Druhá čistá kategorie *matawali* zahrnovala *alkohol pijící* kastovní skupiny, které se dále dělily na *nezotročitelné* a *zotročitelné*. K nezotročitelným patřily Gurungové, Magarové, Nevárci a Rajové a ke zotročitelným Bhótové, Čepangové, Sunvárové a další z hlediska vládnoucí vrstvy periferní etnika. Následovaly dvě kategorie nečistých kast, z nichž první byla definována jako ta, od jejíhož člena *není možné přijmout vodu, ale není nutné se po jeho dotyku očistit*, kam spadaly některé řemeslnické kasty, ale například i v dané době dosti výjimeční návštěvníci ze Západu a obecně všichni cizinci, jejichž způsoby byly v podezření. Na nejnižším stupni stála kategorie *dalitů*, tedy nedotknutelných, která zahrnovala jiné řemeslnické pahárské kasty a různé vyvrhele. [Sharma 1977]

Zákon umožňoval pouze omezenou kastovní mobilitu. Kromě toho, že každý mohl svůj status ztratit v důsledku nějakého vážného přečinu, tak muž z vyšší kasty si mohl teoreticky vzít ženu z kasty nižší. Z dvourozeneckých kast mohli ženu v nižší kastovní skupině hledat pouze četrijové, rituálně nejvyšším bahúnům byla předepsána přísná endogamie. I četrijové si mohli v rámci zákona vybírat pouze mezi čistými kastami (tedy dvourozenci a pijáky alkoholu). Nepovolený hypergamický sňatek v důsledku způsoboval, že potomci tohoto spojení nezdědili status po svém otci ani po matce a mohli se stát i nedotknutelnými. Hypergamický sňatek mohl vést až k degradaci statutu obou partnerů.

To však neznamená, že mobilita v rámci kastovní hierarchie po vydání zákoníku už neexistovala, naopak stala se efektivním nástrojem politické manipulace. Už v roce 1863 například Džang Bahádur Rána za zásluhy ve válce proti Tibetu a v potlačování Velkého indického povstání²³ dekretem zakázal zotročování členů etnické skupiny Limbu. Tím defakto zvýšil jejich kastovní status z *alkohol pijících zotročitelných* na *alkohol pijící nezotročitelné*.

Rozdělení etnických skupin do kategorií s jednoznačně definovaným statutem mělo i další konsekvence. Mnohé komunity se náhle hlásily k identitě Gurungů, Magarů či k jiné výše postavené skupině, ačkoliv do té doby jejich etnické uvědomění nepřesahovalo lokální kontext. Prakticky pro všechny dosud lokálně vymezené společnosti bylo lepší patřit

²³ Nepál stál na straně britské Východoindické společnosti.

k nějaké zavedené skupině (i když její kastovní statut nebyl nijak vysoký), protože nepatřít do žádné uznávané kategorie s sebou neslo vážné riziko – zařazení mezi skupiny nečisté. Řada izolovaných komunit bez zvláštních vazeb k jiným skupinám též byla přiřazena k některé kastovní kategorii z rozhodnutím příslušných nepálských úřadů. To později způsobovalo četné vrásky etnografům a antropologům, kteří si nevěděli rady, jak určitou společnost správně zaškatulkovat:

Tito lidé si říkají Kaikové, ale obvykle jsou zváni Taralijci. Pokud se jich zeptáte na vztah k jiným skupinám, říkají, že patří mezi Magary. Na tom je však asi tolik pravdy jako na tvrzení Baragaónských z Thak kholi, že jsou vlastně Gurungové. ... David Snellgrove považuje obyvatele Tarakotu za „tibetanizované Magary“, ale já si myslím, že tento názor je chybný, protože kdyby Taralijci měli s Magary cokoliv společného, tak by se u nich zachovaly alespoň stopy po magarském klanovém systému a hovořili by spíše dialektem Magarů či svých tibetských sousedů, než jazykem stejně nesrozumitelným pro Magary na jih, jako pro dolpské Bhóty na sever. [Fürier-Haimendorf 1975:204]

Za pozornost stojí též „vznik“ etnické kategorie Tamangů, ve třicátých letech minulého století. Lidé, kteří jsou dnes označováni tímto termínem, neměli do roku 1932 mnoho společného. Žili v lokálních klanových komunitách a vzhledem k tomu, že hovořili jazykem příbuzným tibetštině, vyznávali formu tibetského buddhismu a pojídali hovězí maso, označovali je Pahárové jako Bhóty. Bhótové sice podle zákoníku Muluki Ain patřili k čistým kastám, obecný názor bahúnské a četrijské elity je však zejména kvůli požívání hovězího řadil spíše ke kastám nečistým [Schuler 1979]. Antropologové, kteří se fenoménem tamangské identity zabývají, se shodují, že designace Tamang vznikla čistě z iniciativy úřadů v Káthmándú [Gellner et al. 1997]. Spory se vedou pouze o to, jestli existují či existovali nějakí *praví* Tamangové.

Jako Tamangové začaly být označovány komunity, které spolu dříve nepřišly do styku, jejich členové spolu vzájemně neuzavírali sňatky a přes společné kulturní prvky mezi nimi byly zjevné rozdíly. Káthmándú ale zajímaly spíše ekonomické faktory – budoucí Tamangové sídlili ve vyšších polohách v blízkosti rostoucích městských center, zejména v Helambu a Langtangu na sever od Káthmándú, a plnili zde vitální ekonomické funkce, především transport nákladů. Též poskytovali dělníky na práci v rostoucích manufakturách a dolech a další námezdní práce. Integrací těchto lokálních komunit do jedné kategorie získalo Káthmándú do budoucna lepší kontrolu nad lidmi, jejichž ekonomický význam rostl. V tomto smyslu je tamangská identita spíše profesní kastou než etnickou kategorií, kterou káthmándské úřady vyčlenily pouze za účelem systematické diskriminace, jíž se

kodifikovaný kastovní systém vyznačoval. Tamangové například nemohli narukovat do armády²⁴ a místo odvodů do státní pokladny byli povinni transportovat určené množství nákladu na stezkách spojujících Nepál s Tibetem.

K nové tamangské identitě se hlásily další komunity Bhótů usilujících o zlepšení svého kastovního statutu. To se týkalo především těch společností, které měly pravidelný a bezprostřední kontakt s bahúny a četrijí, a proto nejvíce pociťovaly předsudky, jež k nim dominantní skupina chovala. Některé skupiny Tamangů ještě před oficiálním vyčleněním své kategorie prošly částečnou sanskrtizací, slavily například hinduistický svátek Dassain a proti buddhistickým zvyklostem obětovaly zvířata. Změnu kastovní nálepky chápaly jako završení své cílené kulturní akomodace.²⁵

Z Tamangů se postupně skutečně stala etnická kategorie, ačkoliv dodnes nepříliš koherentní. To vše je důsledek souběžného působení procesů tvorby lokální a kastovní etnicity. Na tomto místě se však zaměříme ještě na problém kastovní kategorie Bhótů, který úzce souvisí se společnostmi, jež jsou hlavním předmětem této práce.

3.4 Bhótové

Jak již bylo řečeno v minulých kapitolách, výrazem Bhótové (případně Bhútiové) jsou v Himálaji obvykle označováni obyvatelé vysokých poloh, jejichž původ je v Tibetu a kteří jsou nositeli tibetské kultury. Výraz Bhót doslova znamená Tibeťan, což prozrazuje fakt, že tito lidé byli a jsou nepálskou hinduistickou majoritou vnímáni jako cizorodá skupina. Je dobré si uvědomit, že označení Bhót je kontextuální, neboť jak třeba poznamenává Campbell, *pro některé Bahúny i Gurungové patří mezi Bhóty* [Gellner et al. 1997]. V obvyklém stereotypu příslušníka dvourozenecké kasty je Bhót špinavý, smradlavý, nedůvěryhodný, potenciálně nebezpečný, hloupý a primitivní. A především, Bhót konzumuje hovězí maso a *vraždí* krávy, které hinduisté považují za posvátné.

Jako etnonym je výraz Bhót zavádějící, protože označuje extrémně různorodý soubor skupin, které obývají sice úzký, ovšem bezmála tisíc kilometrů dlouhý pás při hranici

²⁴ To se může zdát spíše jako výhoda, ovšem služba v armádě mohla jedinci i celé skupině (jak ukázali mimo jiné Thakálíjové) otevřít velké možnosti.

²⁵ Je namístě dodat, že očekávané zvýšení kastovního statutu se nevyplnilo. Tamangové zůstali zotročitelnou kastou, což znamenalo nižší statut i přes to, že zotročování již zatím bylo zakázáno. Bahúnsko-četrijská elita v Tamanzích nadále viděla podskupinu Bhótů, jejichž profesní specializací bylo nosičství. Spojení tamangské identity a nosičského povolání snižovalo jejich status i v očích jiných Bhótů. Nejbohatší a tudíž i statutově nejvyšší lidé jsou totiž, alespoň u některých skupin, definováni právě tím, že náklady nosit nemusí [Ortner 1999]. Tamangové tak zůstali lidmi na půl cesty vzhlížející jak k méně sanskrtizovaným Bhótům ve vyšších polohách na sever, tak k bahúnům, četrijům a Nevárcům v údolích na jih [Gellner et al. 1997].

s Tibetem. Kromě větší či menší spřízněnosti s tibetskou kulturou spojuje Bhóty nízká či žádná míra přizpůsobení hinduistickým ideálům rituální čistoty. Hovoří vzájemně nesrozumitelnými dialekty a k dorozumění používají obecnou tibetštinu nebo nepálštinu. Některým skupinám – nejtypičtěji Šerpům – se podařilo vyčlenit se ze souboru různých bezejmenných Bhótů, z hlediska kastovního systému však mezi ně stále patří (přestože soudobé sčítání lidu už je vede jako zvláštní kategorii a i v obecném povědomí mají *lepší* jméno). Vzájemná sňatková výměna mezi různými skupinami Bhótů je ve většině případů omezená endogamními pravidly, i když k jejich porušování dochází (viz 3.1). Vzájemný kontakt mezi těmito skupinami je omezený, protože oblasti jejich osídlení dělí neprostupné hradby hor a velké vzdálenosti. K setkávání dochází zejména při obchodních výpravách a nebo při náboženských poutích.

Náboženství, respektive příslušnost k některé ze škol tibetského buddhismu se svými po celém Himálaji rozsetými kláštery, tvoří jediné pevné institucionální pouto, které tyto různorodé skupiny spojuje. Charles Ramble tvrdí, že mezi nepálskými Bhóty v současnosti neexistuje žádný sentiment vzájemné sounáležitosti a jejich etnické uvědomění se omezuje na lokální kontext domorodé oblasti. Doyen nepálské kulturní geografie, nedávno tragicky zahynulý Harka Gurung, ovšem namítá, že určitá sdílená identita *bódických skupin*²⁶ pomalu vzniká v káthmánské čtvrti Bódhnáth [tamtéž]. Okolo starověké buddhistické stúpy zde v šedesátých letech nejdříve vznikl tábor pro tibetské uprchlíky, který během let vyrostl v regulérní čtvrt' obývanou tibetskými buddhisty ze všech koutů Himálaje. Kláštery a úřady zde mají významné školy tibetského buddhismu a zdomácnělí tibetští uprchlíci se zde mísí se Šerpy a dalšími Bhóty i Tamangy. Obklopeni kulturně odlišnými hinduisty se tito urbanizovaní tibetští buddhisté odvracejí od lokálně vymezeného chápání etnicity k širší identitě opřené o náboženství. Pravdou zůstává, že jako politická skupina bódhnáthští Bhótové zatím nevystoupili.

Nízký kastovní status Bhótů je logický důsledek jejich poměrně velice nízké úrovně akomodace s hinduistickou společností. Vzhledem k tomu, že většina Bhótů se neocitala v přímém kontaktu s Paháry (obchod a dokonce i státní správa a výběr daní obvykle probíhal skrze prostředníky ze středních poloh), nebylo mnoho důvodů zvyky ve směru hinduistických hodnot přizpůsobovat. Samotná tibetská forma buddhismu je hinduistům hodně cizí a podezřele zavání černou magií, přizpůsobení drsným životním podmínkám ve

²⁶ Gurung odmítá výše zmíněné Höferovo členění na Tibetanidy a a Tibetanoidy a navrhuje pejorativní označení Bhót nahradit domorodým názvem Bód (Tibet). Skupiny tibetského původu pak navrhuje nazývat jako bódické.

vysokých polohách vyvolává dojem primitivismu a obecně špatná znalost nepálštiny – mluvené i psané – podporuje předsudek o hlouposti. Nejsilnější hinduistický předsudek vůči Bhótům je ovšem spojen s konzumací hovězího masa (kravského i jačího). Pro hinduistu je každá konkrétní kráva (a tedy i jak) skutečně posvátná, a kdo krávu zabije anebo sní její maso, nesmazatelně si pošpinuje karmu. A co hůř, rituální znečištění plynoucí z těchto hříchů se přenáší i na další osoby. Proto ortodoxní hind ve styku s Bhótem může pociťovat skutečný odpor a strach, že si pošpiní svou bezúhonnou karmu.

Přísný zákaz porážky hovězího dobytka byl v Nepálu dokonce zakotven v zákoně. V periferních oblastech Himálaje, kde bylo obyvatelstvo na mase z chovaného dobytka do značné míry životně závislé, se ovšem zákaz obtížně vymáhal. V roce 1862 vyslala Nepálská vláda do Solu-Khumbu úředníky, aby zajistili dodržování zákonů zakazujících porážku krav. Jejich zpráva konstatovala: *Pokud má být každý, kdo se proviní tímto zločinem potrestán smrtí nebo zotročením, nezbyvá než většinu místních obyvatel zotročit či popravit*. [Schuler 1979:68] V Káthmándú se nakonec rozhodli prohřešky spojené s porážkou hovězího dobytka u okrajových skupin Bhótů tolerovat. Nutno říct, že rozsudky nad provinilci v oblastech pod přímou kontrolou Pahárů byly velmi nekompromisní. Člen řemeslné kasty damai byl například odsouzen k trestu *vyřezání kusů masa ze zadních partií, k vytření ran hustou citronovou šťávou se solí, ke konzumaci vlastního masa a tím k smrti*. [tamtéž]

Nepálský stát od svého sjednocení až do dnešních dnů fungoval na principu prosazování hinduistických ideálů a zároveň toleranci a podpoře domorodých tradic a značné autonomii lokálních komunit. Země natolik etnicky rozmanitá jako Nepál stěží mohla ideologii své minoritní vládnoucí skupiny prosazovat bez kompromisů. Bhótové sice podle přísných hinduistických pravidel stáli v rituální hierarchii nízko, ale obývali území, které mělo strategický význam při obraně země (Nepál s Tibetem několikrát válčil), a jež navíc mělo i značný obchodní potenciál, který zaručoval vysoké odvody do státní pokladny. Proto nezbyvalo než přivírat oči nad některými prohřešky a někdy dokonce určité skupiny Bhótů zvýhodňovat a zajišťovat si tak jejich loajalitu. Systematická diskriminace, pozitivní i negativní, byla typickým projevem legalizovaného kastovního systému a do značné míry se podílela na vytváření životního stylu skupin, jež jsou předmětem této práce v tradičním i moderním kontextu.

3.5 Sanskrtizace, lokální etnicita a status

V úvodu této kapitoly bylo řečeno, že v Himálaji působí dva paralelní procesy vytváření a udržování etnické identity. První z těchto procesů můžeme nazvat přirozeným, lokálním nebo též *klanovým*. Společnosti, které tímto způsobem vznikají, do jisté míry odpovídají obvyklé antropologické definici kmene – jsou lokálně vymezené, založené na principu příbuzenství a postrádají centralizovanou vládu. Společnosti vzniklé na klanovém principu vytvářejí homogenní osídlení na větším či menším území, které je vymezené hranicemi ekologických zón a přírodních překážek. Nesystematickou endogamii a systematickou exogamii v rámci patrilineárních klanů v těchto společnostech jsem popsal v kapitole 3.1. V současnosti a nedávné minulosti bylo možné etnika vzniklá výhradně tímto dynamismem nalézt zejména ve vysokých polohách. Nejčastěji se jednalo o Bhóty a obecně o společnosti, které přímo nebyly vystaveny vlivu pahárské kastovní ideologie. Na klanovém principu vznikly a udržovaly se i etnické skupiny Gurungů, Magarů, Rajů, Limbuů a dalších předtím, než byly inkorporovány do kastovní hierarchie procesem sanskrtizace.

Sanskrtizace je druhým procesem, jenž se podílí na vytváření a udržení etnické diverzity v Himálaji a který má hned dva dynamismy. Za prvé snahu etnických skupin nebo jednotlivců manipulovat (pozvednout) kastovní status své skupiny, za druhé snahu pahárských vládců za pomoci kastovních kategorií manipulovat (ovládat) tyto společnosti. Kastovní systém se mimo jiné projevil utvrzením endogamního pravidla, což způsobilo rozsáhlé průniky osídlení různých skupin, jež by se v případě, že by působil pouze klanový etnický proces, nejspíš vzájemně inkorporovaly.

V úvodu jsem napsal, že ve vhodných případech budu používat generativní modely, jak je nastínil Fredrik Barth [1966]. Komparativní metoda postavená na generativních modelech spočívá nikoliv ve srovnávání forem, které modely generují, ale v identifikaci klíčových determinant – proměnných, jejichž změna způsobuje, že model generuje formy odlišné²⁷. Popsaný klanový etnický dynamismus je takovým modelem. Sanskrtizace přináší změny a posuny hodnot, které zásadně proměňují formy modelem vytvářené. Z předešlých kapitol by již mělo být zjevné, že kritickou determinantou, kterou sanskrtizace komplexním způsobem redefinuje, je *status*. Status tentokrát nikoliv skupiny v rámci kastovní hierarchie, ale status každého jedince. A to jak ve vztahu k členům vlastní lokální

²⁷ Proto je tato komparativní metoda vhodná pro studium kulturní změny, případně na komparaci společností či institucí, jež jsou si strukturálně a ideově blízké.

komunity, tak zejména k lidem jiného *druhu*, kteří nutně také zaujímají určité místo na stupních kastovní pyramidy.

Status v klasické himálajské klanové společnosti částečně vyplývá z příslušnosti k patrilineárnímu klanu. Různé klany mají různou prestiž, která může klesat či stoupat v důsledku úspěchů či neúspěchů svých členů. V každodenním životě však hrají větší roli osobní kvality a zejména bohatství. Zvláště u buddhistických komunit platí, že úspěšný a bohatý člověk je pokládán zároveň za ctnostného a úctyhodného, zatímco chudák a smolař si své neštěstí způsobil sám svými hříchy, třeba i v minulých životech [Ortner 1978]. Vzhledem k tomu, že v daných lokálních společnostech se většina členů alespoň vzdáleně zná, klanem připsaný klanový status má pouze omezený význam a v každodenním životě jasně dominuje status získaný. Pokud se jedinec dopustí nějakého přečinu proti pravidlům své společnosti, kupříkladu si přivede partnera z jiné skupiny, ohrožuje tím pouze svou pověst, případně pověst svého klanu, která ovšem nemá v každodenním životě velký význam. Pokud přesvědčí svou nejbližší rodinu a významné členy svého klanu, patrně sňatek projde bez překážek, a tak i bez újmy na prestiži osobní i klanové.²⁸ Ve vztahu k jiným skupinám je klanový status a v zásadě i status získaný prakticky bez významu. Jedinci z různých skupin k sobě primárně přistupují jako rovnocenní partneři, i když jejich vztah pravděpodobně nebude prost oboustranných meziskupinových předpokladů.

Status ve společnosti, která přijme svou roli v kastovní hierarchii, však náhle získává další dimenzi – vyšší či nižší pozici vůči členům odlišných etnických skupin. Jedinec si nemůže být jist svým statutem ani statutem člena odlišeného etnika, protože pravidla rituální čistoty, která jeho pozici v kastovní pyramidě určují, jsou mu kulturně cizí a v podstatě neznámá. Plnou kontrolu nad těmito pravidly – a tím pádem i nad kastovním statutem jedince – má cizí skupina, která se z titulu moci postavila na samý vrchol hierarchie. Jedinec se snaží svou pozici upevnit napodobováním chování členů dvourozeneckých kast a vyvolává dojem, že přijal jejich hodnotový systém. Provinění proti těmto často vágně chápaným hodnotám, kupříkladu hypergamický sňatek, se náhle netýká pouze jedince a případně jeho klanu, ale vyvolává obavy, že by mohl v očích dvourozeneckých kast kompromitovat statut celé skupiny. A ten na rozdíl od statutu klanového není v praktickém životě málo významný, ale je považován za svrchovaně důležitý s ohledem na praktické potřeby celé komunity a jejích členů v jednání s paháráskými pány i ve vycházení s jinými, v hierarchii pomyslně výše či níže stojícími

²⁸ U některých skupin je tolerance vůči porušení endogamního pravidla menší u jiných větší, v principu však toto zjednodušení platí.

etniky. To v důsledku vede k omezení sňatků porušující endogamní pravidlo a zamezuje tak vzájemné asimilaci etnik žijících dlouhodobě na stejném území.

Analýza za pomoci generativních modelů nám pomohla vysvětlit vznik poměrně složité multikulturní situace v Himálaji skrze proměnu jedné jediné determinanty – statutu. Ačkoliv pro konkrétního jedince, jenž se každý den rozhoduje, co a jakým způsobem udělá, byl ohled na kastovní status jeho skupiny v podstatě jen jedním z mnoha faktorů, který bral do úvahy, došlo tím k zásadní proměně ve způsobu, jakým se vytvářela etnická mapa Himálaje.

V předešlých kapitolách bylo řečeno, že různé etnické skupiny jsou ekologicky specializované na život v konkrétní nadmořské výšce. I to by šlo vysvětlit skrze dynamismus kasty, která v podstatě každé etnické skupině předepisuje určitou profesní specializaci. Bhót, který by se místo vzájemně se doplňující kombinace pastevectví, zemědělství, obchodu a námezdní práce pokusil sestoupit do nížin a věnovat se pěstování rýže, by se v podstatě pokoušel o nepovolenou změnu své kastovní designace. Tímto způsobem jsou jednotlivé etnické skupiny udržovány při svých tradičních způsobech obživy a zároveň i v nadmořských výškách, které jsou k nim nejvhodnější. Komplexnější vysvětlení a potvrzení či falzifikace této hypotézy by si však vyžádalo další analýzu, jež se vymyká rámci této práce.

4 Šerpové z Khumbu

K prvním antropologům, jimž byl po pádu izolacionistického režimu Ránů umožněn terénní výzkum v Nepálu, patřil Christoph von Fürer-Haimendorf. Zkušený antropolog, žák Bronislawa Malinowského a vedoucí katedry kulturní antropologie na londýnské School of Oriental Studies v roce 1953 odcestoval do Nepálu a až do poloviny šedesátých let se prakticky jiné oblasti nevěnoval. Nesmírné etnografické bohatství volalo po zmapování dřív, než se vlivem modernizace a překotných politických i sociálních změn vytratí. V doprovodu svého nepálského kolegy – prvního nepálského antropologa – Dor Bahádura Bisty Fürer-Haimendorf cestoval nepálskou nížinnou, zkoumal etnické skupiny ze středních poloh i obyvatelé Vysokého Himálaje. V roce 1964 publikuje knihu *The Sherpas of Nepal* [Fürer-Haimendorf 1964], která se stává první antropologickou monografií nepálské etnické skupiny. Šerpům se soustavně věnuje i potom a v roce 1984 vydává druhou knihu čistě o Šerpech *The Sherpas Transformed* [Fürer-Haimendorf 1984]. V ní se soustředí na změny, ke kterým od jeho první návštěvy Khumbu došlo a tento vývoj hodnotí jednoznačně kriticky:

Během svých prvních terénních výzkumů mezi Šerpy jsem podlehl jejich půvabu a začal jejich společnost považovat za jednu z nejharmoničtějších, s jakou jsem se kdy setkal. Obdivoval jsem jejich veselou a přátelskou povahu i toleranci a laskavost jeden k druhému, zbožnost, se kterou poskytovali své skromné zdroje náboženským institucím a pro stavbu architektonických monumentů, jež sloužily nejen k uctívání, ale též dodávaly nesdílitelnou krásu úžasným krajinným scénériím. Když píšu o současné situaci v Khumbu, nemohu se vyhnout pocitu zklamání a smutku, když vidím tuto téměř ideální společnost transformovanou vnějšími vlivy, které narušují delikátní rovnováhu společenské struktury a podkopávají tradiční ideologii, dominující šerpskému myšlení po bezpočet generací. Štěstí je obtížně měřitelný fenomén, nicméně můj subjektivní dojem je, že Šerpové, které jsem znal v padesátých letech, byli šťastnější než ti z let osmdesátých. Tento soud nemůže být podepřen žádnou statistikou, ale je důsledkem dlouholetých kontaktů se značným počtem různých jedinců a rodin. [tamtéž:xi]

Zatím se však sám Fürer-Haimendorf stává terčem kritiky mladé generace antropologů. Jeho vykreslení šerpské společnosti je označováno za přehnaně idylické. Odmítnuto je též překonané stacionární pojetí kultury, které vyvolává dojem, že žádné kulturní změny antropologickému zkoumání nepředcházely. Sherry B. Ortner Fürer-Haimendorfa kritizuje pro bagatelizaci skutečných problémů a sporů souvisejících s bohatstvím, statutem a vzájemnou rivalitou, které skrytě bují pod zdánlivě harmonickými společenskými vztahy.

Ve vlivné knize *Sherpas Through Their Rituals* opírající se o Geertzovo pojetí symbolické antropologie Ortner zkoumá šerpské náboženské myšlení, vyjevované v různých rituálech a především způsob jakým náboženské ideje ovlivňují běžný život lidí a jakým způsobem se lidé s vysokými nároky, jež na ně náboženství klade, vyrovnávají. [Ortner 1978]

Ortner se před svým terénním výzkumem věnovala hlavně teoretickému studiu tibetského buddhismu a setkání s Šerpy ze Solu pro ní bylo první zkušeností se skutečným životem takové společnosti. Šerpové z jejího ortodoxního pojetí buddhistické morálky pochopitelně nemohli vyjít se zcela čistým štítem. Některé kritické poznatky, jež Ortner předkládá, ukazují pouze to, že Šerpové nejsou bódhisattvy – božskými bytostmi – ale obyčejnými lidmi. Její sociálně symbolická analýza ve skutečnosti geniálním způsobem demonstuje, jak jsou spory, rivalita a jiná negativa, jež jsou vlastní každé lidské skupině, v šerpské společnosti zvládány a řešeny tak, že výsledkem je dobře fungující systém. Sama Ortner v pozdějších dílech přiznává, že její hodnocení šerpské společnosti možná bylo příliš příkré, že jí ovlivnilo nedobré společenské klima vesnice v Solu, kde svůj výzkum prováděla, a že při pozdějším terénním pobytu v Khumbu se setkala se společností znatelně solidárnější a lépe fungující. [Ortner 1999]

Další znalec Šerpů James F. Fisher sice Fűrér-Haimendorfovo negativní hodnocení kulturní změny přímo nenapadá, nicméně ve své knize *Sherpas – Reflections of Change in Himalayan Nepal* přichází se zcela opačným pohledem. Ten je poměrně očividně podmíněn rolí, v jaké se poprvé s Šerpy setkal – nikoliv jako antropolog, kterým se stal až o řadu let později, ale jako dobrovolník pracující pro Hillaryho nadaci Himalayan Trust. V roce 1964 strávil řadu měsíců v Khumbu a založil zde první z řady tzv. Hillaryho škol a později budoval letiště v Lukle, které dosud velice izolované Solu-Khumbu otevřelo světu. Fisher k Šerpům primárně přistupoval jako k lidem, kteří potřebují pomoci (a kteří s ním za tímto účelem ne vždy úplně ochotně spolupracují) a v modernizaci a rozvoji viděl žádoucí cíl. S ohledem na to, že Šerpové otevření světu a modernizaci zvládli v porovnání s jinými himálajskými etniky velmi dobře, má Fisher pochopitelné právo být na výsledky svého snažení hrdý a bylo by těžké si představit, že by Fűrér-Haimendorfův kritický postoj kvitoval.

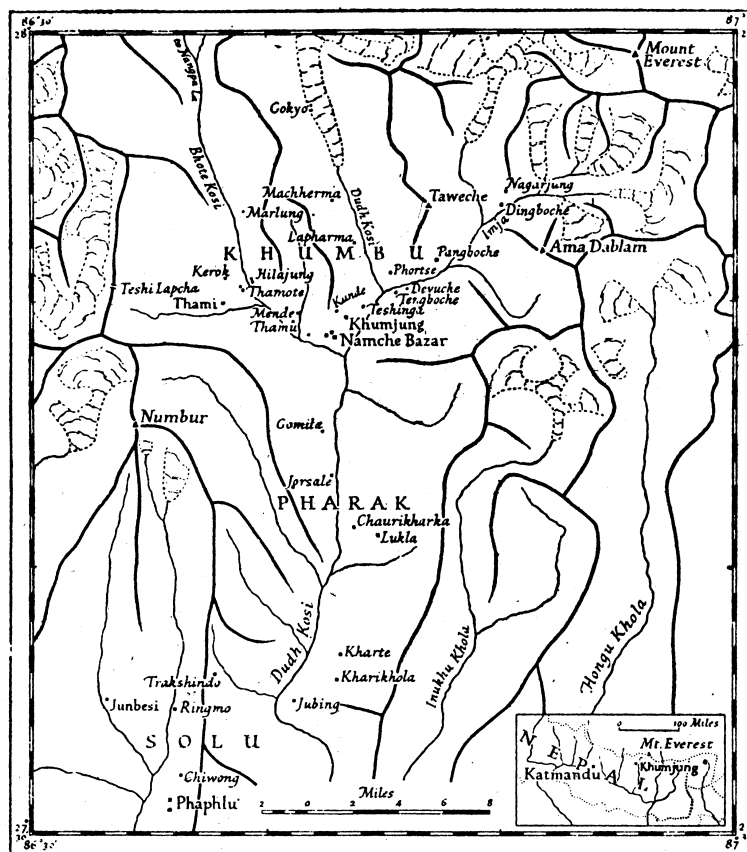
Do jaké míry bylo Fűrér-Haimendorfovo zklamání změnami sociálního prostředí v Khumbu dluhem, který zaplatil za přehnaně růžový obraz šerpské společnosti, jež si při svých prvních výzkumech chybně vytvořil, nebo zda Khumbu v polovině padesátých skutečně připomínalo idylické Šangri-la, zůstává otevřenou otázkou. Adams se domnívá, že

Šerpové do jisté míry porozuměli důvodu, proč za nimi přijel [1997]. Ačkoliv stěží chápali význam antropologického zkoumání, věděli, že antropolog přišel vytvořit jejich knižní portrét. A k portrétům nebo jiným reprezentacím, mají Šerpové poněkud podezřívavý vztah: *„Nefotťe Šerpy na polích, když pracují,“ řekl mi jeden mladý šerpský průvodce. „Bojí se, že když je vyfotíte ve špinavých a starých šatech, stanou se potom špinavými a starými jako na obrázku!“* [tamtéž:92] Proto si prý Šerpové dávali bedlivý pozor, aby antropologa nenechali nahlédnout do *zákulisí* a za žádnou cenu mu neukázali svou odvrácenou tvář. Fürer-Haimendorf měl bohaté zkušenosti s terénní prací, takže se nezdá pravděpodobné, že by se nechal snadno zmást, ale minimálně v některých případech, na něž v následujících kapitolách upozorním, se zdá pravděpodobné, že *řízení dojmů* bylo ve hře. V každém případě Fürer-Haimendorfovo dílo vytvořilo obraz, se kterým Šerpové mohou být spokojeni, a z tohoto důvodu je mezi nimi uznáváno a ceněno, jako skutečně pravdivý obraz jejich dřívějšího životního stylu.

S ohledem na to, že Fürer-Haimendorfovo dílo je jediným přímým zdrojem, který vypovídá o životě v Khumbu v tradičním kontextu, vycházím na následujících stranách do značné míry z něj. V bodech, které jsou považovány za sporné, doplním názory a pozorování pozdějších badatelů.

4.1 Historie a osídlení a Khumbu

Šerpové jsou etnikem tibetského původu, vyznávají tibetský buddhismus a hovoří dialektem tibetského jazyka. Výraz Šerpa (respektive Šarpa) v překladu znamená „člověk z východu“ („šar“ v tib. znamená východ, „pa“ člověk), z čehož se obvykle usuzuje, že na místo současného osídlení – do oblastí Solu, Farak a Khumbu – přišli přes průsmyk Nangpa-la (5 741m) z bezmála dva tisíce kilometrů vzdálené východotibetské provincie Kham. Většina odborníků se shoduje, že se tak stalo přibližně v 15. století, neví se však jednoznačně proč. Někteří se domnívají, že Šerpy z původní domoviny vyhnaly nájezdy Mongolů, jiní soudí, že byli jako vyznavači tibetského buddhismu sekty Ňingmapa vyhnáni nepříteli mírumilovnými reformními snahami sekty Sakjapa. V šerpských písemných pramenech, respektive klanových historiích, se zachovaly zmínky o jejich dávném exodu, nicméně s novým prostředím zjevně rychle srostli, což dosvědčuje významná pozice lokálních božstev a duchů uctívaných paralelně s Buddhou Šákjamunim a nejrůznějšími bódhisattvy [Ortner 1978]. Šerpové si zachovávají silné povědomí vlastní etnické identity a odlišnosti od svých tibetských i nepálských sousedů.



Mapa zobrazuje oblasti Solu, Farak a Khumbu. [převzato z Fürer-Haimendorf 1989]

Podle národního sčítání lidu Nepálu z roku 2002 se k šerpské etnické identitě hlásí 129 771 obyvatel [Ministry of Population and Environment 2002]. Číslo je však silně přehnané – šerpská etnická, respektive kastovní designace je v Nepálu do jisté míry prestižní, a proto se k ní hlásí řada dalších etnických skupin tibetského původu, které jsou poněkud pejorativně označovány jako Bhótové (viz 3.4).

Nejvíce Šerpů sídlí v údolí Solu a Farak při řece Dúd kósi ve výškách od 2 400 až 3 100 metrů nad mořem. Úrodná údolí, která díky mírné zimě a bohatému monzunu umožňují dvě sklizně ročně, pohodlně užíví svých 17 000 šerpských obyvatel. Dále na sever se nachází oblast Khumbu, kde ve výškách od 3 500 až 4 100 žije dalších cca 3 000 Šerpů. Přírodní a klimatické podmínky jsou v Khumbu v důsledku vyšší nadmořské výšky zcela odlišné, což se silně podepisuje na životním stylu a společenské struktuře. Šerповé z Khumbu reflektují svou odlišnost od Šerpů z nižších poloh a sňatky mezi těmito dvěma skupinami nejsou příliš časté, ačkoliv ne vyloučené. V karavanním obchodu se Šerповé z nižších poloh nikdy příliš neangažovali, na rozdíl od obyvatel Khumbu, kteří měli od roku 1828 na obchod přes průsmyk Nangpa-la od nepálské vlády výhradní právo.

4.2 Šerpská společnost

Šerpská etnická identita je definována původem v oblasti Solu a Khumbu stejně jako příslušností k jednomu z osmnácti patrilineárních exogamních klanů zvaných *riü*. Některé klany mají vyšší status než jiné, ovšem kromě exogamního pravidla a klanových svátků v životě jedinců nehrají podstatnou úlohu. Dále se šerpská společnost dělí na stovky různých rodů, které také mají různou prestiž. Pozice jedince ve společnosti je do určité míry dána jeho genealogickou příbuzností se zakladatelem rodu, obvykle bájným. Protože genealogie jsou málokdy přesné, existuje značný prostor pro získání prestiže na základě osobnostních kvalit a bohatství, respektive štedrostí vůči ostatním, zejména pak sponzorováním náboženských událostí.

Náčelník šerpské vesnice zvaný *naua* má jen velmi omezené pravomoci a je buď volen neformální skupinou prominentních vesničanů na jeden až tři roky, nebo se úřad v domluveném pořadí předává mezi několika muži. Šerpové dávají přednost neformálním způsobům řešení svých problémů a konfliktů a díky značné geografické izolaci byli dřív – a do jisté míry jsou i dnes – nezávislí na nepálských úřadech.

Kromě Šerpů obývají údolí Solu a Khumbu ještě Khampové, respektive nedávní tibetští přistěhovalci. Šerpové je nepovažují za sobě rovné, nicméně nevylučují je z účasti na náboženských slavnostech ani jiných společenských aktivitách. Sňatky mezi Khampy a Šerpy jsou sice problematické, nicméně vcelku běžné. Děti ze smíšených manželství jsou považovány za plnoprávné Šerpy, čímž dochází k integraci Khampů do společnosti. Vzhledem k tomu, že Šerpové sami přišli z Tibetu, jeví se jejich nadřazený postoj vůči Khampům poněkud zvláštní. Důvodem zřejmě je, že chudí Khampové přicházeli jako levná pracovní síla v zemědělské sezóně a ochotně přijímali i úkoly – jako například hnojení polí – jichž se zvláště dobře situovaní Šerpové štilili.

V Namče Bázaru ještě přebývají příslušníci hinduistických nedotknutelných řemeslnických kast. Žijí na pokraji šerpské společnosti a jsou marginalizováni stejně jako v hinduistických oblastech. Šerpové vůči nim zřejmě převzali vypozařované postoje a způsoby chování a samotní nedotknutelní ani neprojeví snahu se ze své marginalizace vymanit [Bista 1980].

4.2.1 Rodina a manželství

Základní jednotkou šerpské společnosti je nukleární rodina žijící ve vlastní domácnosti. Z toho vyplývá, že ve sňatcích se uplatňuje princip neolokality. Pouze nejmladší syn

obvykle žije i se svou manželkou u svých rodičů, aby jim pomáhal ve staří a nakonec zdědil jejich obydlí. Obecně jsou však vícegenerační domácnosti považovány za zdroj sporů a problémů.

Drtivá většina šerpských sňatků vzniká z vůle ženicha a nevěsty. Některé bohatší rodiny se pokoušejí sňatky sjednávat, nicméně konečné rozhodnutí stejně závisí na potomcích. V Khumbu mají mladí lidé nespočet příležitostí svobodně se setkávat a seznamovat při zemědělských pracích, trzích či náboženských svátcích. Předmanželský sex je běžný a pokud dívka otěhotní a její milenec si jí odmítne vzít, nijak významně se nesnižují její šance najít si jiného ženicha. Šerpská svatba je velice dlouhodobá záležitost, která vyžaduje provést od zasnub ke konečnému sezdání ženicha a nevěsty sérii rituálů, jež se mohou protáhnout i na několik let. Kdykoliv mezi tím mají obě strany možnost od sňatku odstoupit, aniž by to pro ně znamenalo přílišnou ostudu.

Vztah mezi mužem a ženou je poměrně rovnoprávný. Existuje sice rozdíl mezi běžnými denními úkoly muže a ženy, nicméně nikdo nepovažuje mužskou či ženskou práci za více či méně hodnotnou.

Navíc některé důležité činnosti jako nošení nákladů či péče o dobytek dělají obě pohlaví. Mnoho žen má zkušenosti s obchodem, půjčováním peněz, a pokud jejich muž není přítomný, berou na sebe odpovědnost i za závažná rozhodnutí. [Fürer-Haimendorf 1989:47]

Šerpská žena je v soukromí i na veřejnosti velice sebejistá a samostatná a nedělá jí problém jednat s cizinci, veřejně se přít s muži, nebo s nimi vtipkovat.

Podle Fürer-Haimendorfa jsou Šerpové velmi tolerantní vůči nevěře. Manžel sice může vyžadovat od svědce své manželky zaplacení pokuty zvané *fidžal*, nicméně případy, kdy se manžel spokojí s omluvou a láhví rýžového piva čang, jsou údajně poměrně časté.

Když jsem v roce 1957 přebýval v Khumdžungu, jeden mladík byl dvakrát za sebou přistižen inflagranti s ženou prominentního muže. Poprvé musel zaplatit 30 rupií, což byla v té době přiměřená částka požadovaná jako fidžal, nicméně podruhé žádnou pokutu nedostal s tím, že by to byl příliš tvrdý trest, když právě jednu pokutu zaplatil. Není nic újimečného vidět muže, který byl za cizoložství pokutován, jak popíjí čang a vtipkuje s mužem, kterého podvedl, i s jeho ženou, s níž si užil. [Fürer-Haimendorf 1989:47-48]

Na tomto místě se sluší říct, že výjev, který Fürer-Haimendorf popisuje, zřejmě nebude úplně typický. Spíše zde zapracovalo řízení dojmů a dotyční aktéři, nevěrník, nevěrnice i podvedený manžel nechtěli svůj konflikt ventilovat před zraky antropologa. I když

manželská nevěra není ničím vzácným, je tibetskými buddhisty považována za vážný hřích a často vede k rozpadu manželství. Rozvody jsou poměrně bezproblémové a pokud se na něm oba manželé shodnou, může se odbýt během jednoho dne.

Tradiční formou šerpského sňatku, dnes již prakticky zmizelou, je polyandrie (viz 4.5.3).

4.2.2 *Vzdělání a náboženství*

Každá větší šerpská vesnice má svůj buddhistický klášter, který dříve sloužil jako centrum vzdělanosti. Mnoho Šerpů studovalo v rámci laického mnišství alespoň krátkou dobu v kláštorech buddhistickou nauku a s ní i tibetské písmo, díky čemuž byla v roce 1960 až čtvrtina Šerpů gramotná. Dnes tuto funkci převzala síť moderních škol založených nadací sira Edmunda Hillaryho. Většina Šerpů plynule hovoří vlastním tibetským dialektem a nepálštinou. Alespoň základní znalost angličtiny je široce rozšířená a mezi turistickými průvodci a horolezeckými vůdci (sirdáry) je možné narazit na jedince hovořící německy, francouzsky, italsky, japonsky či korejsky.

Buddhistické náboženství a náboženské svátky a festivaly vždy hrály důležitou roli v šerpském životě. Nicméně v Khumbu až do roku 1923 neexistovaly velké celibátní kláštery (*gompy*) jako v Tibetu. Tři nejstarší kláštery sice byly postaveny nejspíš už v 17. století, ale starali se o ně pouze laičtí lámové – tedy muži, kteří se mohli ženit a kromě svého náboženského úřadu se zabývali i vlastním hospodářstvím. Založení celibátních klášterů nejspíš umožnila vzrůstající životní úroveň v Khumbu, vyplývající z rozvoje transhimálajského obchodu. Kolem roku 1960 žilo v šesti kláštorech v Khumbu kolem 150 mnichů. S rozvojem turismu a založením moderních sekulárních škol zájem o mnišský život poklesl, nicméně díky štědrým příspěvkům z rozvinutých buddhistických zemí – zejména z Jižní Koreje a Japonska – kláštery nadále fungují. V šedesátých letech tibetští uprchlíci vybudovali v Khumbu klášter tibetské sekty Sakjapa²⁹, který buddhistickou nauku dále aktivně šíří.

4.3 **Tři pilíře tradiční šerpské ekonomiky**

Pro pochopení šerpského životního stylu je důležité se seznámit s klimatickými podmínkami, na něž se adaptoval. Stálá sídliště se v Khumbu nacházejí ve výškách od 3 400 metrů nad mořem a Šerpové při svých cestách běžně překonávají průsmyky

²⁹ Reformovaná sekta tibetského buddhismu. Samotní Šerpové však jsou většinou vyznavači starší sekty Nyingmapa, která obsahovala řadu prvků původního tibetského lidového náboženství – uctívání lokálních přírodních duchů atd.

5 800 metrů vysoké. Pro člověka z nížin je náročnější fyzická aktivita v těchto výškách – vzhledem k nižším koncentracím kyslíku – velice únavná. Zdá se, že Šerpové si vypěstovali určitou fyzickou adaptaci na pobyt ve vysokých polohách. Tomuto tématu se podrobně věnuje kapitola 4.5.4.

Tradiční šerpský (respektive tibetský) lunární kalendář začíná novoroční slavností *losar* odehrávající se o únorovém úplňku. Následuje období zvané *čika* (březen – květen), šerpské jaro, které se vyznačuje táním zimních sněhů, čistou slunečnou oblohou a rozpukem přírody. V této době se Šerpové věnují hlavně svým políčkům. Monzun³⁰ se nazývá *jarbu* (červen – srpen) a projevuje vysokou vzdušnou vlhkostí a srážkami o průměru 20 mm denně. V průběhu *jarbu* Šerpové vyhánějí dobytek na pastviny ve vyšších polohách, plejí políčka, věnují se výrobě másla a sýra. Dříve též vyráželi na obchodní výpravy do Tibetu. Třetí pomonzunové období zvané *tjun* (září – listopad) je opět ve znamení slunečné oblohy a květu mnoha rostlin. Probíhá sklizeň brambor i obilí a dobytek se vrací z pastvin. Nakonec přichází zima neboli *ghumbu* (prosinec – únor) a s ní i průměrné teploty od 2 do -10 °C³¹ a metrové závěje sněhu. V průběhu tohoto období nelze v Khumbu vykonávat žádnou ekonomicky smysluplnou činnost a průsmyk Nangpa-la do Tibetu je neprůchodný.

Pouze staří lidé zůstávají v Khumbu, většina mladých a schopných Šerpů odchází na zimu do nižších a teplejších oblastí. Během svých výprav obchodují, nebo si najdou nějakou práci. Vyrážejí o hodně dál, než jiné etnické skupiny ze středních poloh a je vcelku běžné, že celá šerpská rodina opustí svůj dům na pět chladných měsíců a cestuje do teplejších údolí, někdy až do Káthmándú, nebo nížinných terájí či do Dárdžilingu. Většina se vrací na únorovou slavnost losar. [Bista 1980:161]

Klima v Khumbu se výrazně liší podle nadmořské výšky. Už sto výškových metrů znamená podstatný rozdíl. Například mezi nočními a denními teplotami. Zatímco ve výše položených vesnicích ještě leží sníh, jinde už je půda připravená na orbu a hnojení. Šerpové se naučili své chudé přírodní zdroje maximálně využívat, a tak jen velice málo zemědělsky využitelné půdy v Khumbu dříve zůstávalo neobděláno. V tom jim pomáhal systém přechodných sídel budovaných v různých nadmořských výškách, které byly obydleny třeba jen několik týdnů v roce, nutných pro obdělání a sklizení políček, nebo pastvu dobytka.

³⁰ Jihovýchodní monzun přicházející z Bengálského zálivu.

³¹ Tato teplota se může zdát poměrně snesitelná, je však třeba uvážit extrémní rozdíly mezi denní a noční teplotou, které se v závislosti na nadmořské výšce mohou lišit i o více než 25 °C.

4.3.1 Celoroční, letní a zimní sídla

V Khumbu nalezneme několik velkých vesnic, které jsou obyvatelné po celý rok. Jsou to Khunde, Khumdžung, Fortse, Pangbodže, Thami a Thamote. Vesnice se skládají z mnoha desítek solidních kamenných domů, často dvoupatrových, které jsou obklopeny políčky. Kolem vesnic se rozkládají pastviny, na jejichž využívání mají všichni obyvatelé stejné právo. Ovšem s tou podmínkou, že před vyvrcholením sklizně musí být veškerý dobytek vyhnán od vyšších poloh, aby nespásl úrodu. Aby vesnice mohla být celoročně obyvatelná, potřebuje blízký zdroj vody a dřeva. Okolní les je – stejně jako pastviny – společným vlastnictvím všech vesničanů. Šerpové dříve vybírali za svého středu tzv. strážce lesa (*šingo naua*), který vydával povolení kácet – a na rozdíl od dnešní správy Národního parku Sagarmatha – dokázal vesničanům zabránit les zcela vytěžit. Namče Bazár se od ostatních celoročních sídlišť dosti liší, protože jeho obyvatelé se živili převážně obchodem. Většina Šerpů nepřebývala ve svém hlavním domě déle než osm měsíců v roce a vlastníci větších stád se zde často nezdrželi ani polovinu roku. Zbytek času trávili v přechodných sídlištích či na obchodních cestách.

Mnoho rodin disponuje kromě domu v hlavní vesnici ještě přechodným zimním sídlem zvaným *gunsa*, které se obvykle nachází někde v údolí říček Dúd kósi či Bhóte kósi, maximálně pár hodin cesty od hlavního domu. V hlubokých soutěskách jsou zimní sídla chráněna před prudkými větry a sněhovými bouřemi. Díky nižší poloze³² zde dřív roztává sníh, takže zatímco v hlavních vesnicích je půda ještě zmrzlá, políčka v okolí zimních sídlišť už je možné obdělávat.

Zatímco zimní sídla sloužila především jako rozšíření zemědělské plochy, letní sídla zvaná *jersa* byla využívána jako pastevecké osady. Bez nich prakticky nebylo možné udržovat větší počet dobytka. I zde ale občas nacházíme políčka osázená téměř výhradně bramborami. Majitelé stád každý rok vyháněli dobytek na pastvu do vyšších poloh, aby nespásl úrodu, a taky proto, že jaci by letní teploty v hlavních vesnicích špatně snášeli. Zatímco zimní sídla se většinou nacházejí nedaleko hlavních vesnic, letní domy mohou být vzdálené celý den rychlé chůze.

Stejně jako domy v hlavních vesnicích jsou i ty v přechodných sídlech zděné a solidně postavené, ale jsou skromnější co do velikosti a vybavení.

³² Zimní sídla leží 200 až 500 metrů pod úrovní hlavních vesnic.

4.3.2 Zemědělství

Plodiny, které lze v Khumbu úspěšně pěstovat, jsou dosti omezené. Na většině políček roste pouze pohanka, brambory, tuřín a některé druhy zeleniny. Výjimkou je letní pastevecká osada Dingbodže³³, kde se dá pěstovat i ječmen.

Brambory jsou jednoznačně nejdůležitější zemědělskou plodinou³⁴ v Khumbu a tvoří větší část šerpské stravy. Šerpové rozlišují desítky jejich odrůd vhodných pro různé druhy zeminy a umění vypěstovat dobré brambory je velice ceněno. Život v Khumbu bez brambor si lze dnes představit jen s obtížemi. Nejpravděpodobnější se zdá, že Šerpové si brambory přinesli z Dárdžilingu, kde je od roku 1835 pěstovali britští kolonisté. Doklady o pěstování brambor v Nepálu jsou z roku 1848, kdy prý byly vysázeny na západních svazích Kančendžongy (tedy v blízkosti Dárdžilingu).

Nemáme žádný doklad o tom, kdy brambory do Khumbu přišly a většina Šerpů ani neví, že zde nejsou odjakživa. V roce 1953 mi Sun Tešing z Fortse, tehdy čtyřicátník, řekl, že jako malý chlapec znal téměř stoletého starce, který tvrdil, že byl prvním, kdo v Fortse brambory zasadil. Ukázal mi též políčko, kde tyto první brambory údajně vyrostly. Fortse je nejkonzervativnější vesnice v Khumbu, a tak není nepravděpodobné, že v jiných částech oblasti se brambory pěstovaly už od poloviny 19. století. To koresponduje s výpovědí třiaosmdesátileté ženy z Thami, která mi v roce 1953 řekla, že brambory přišly do její vesnice, když byl její otec mladý muž. [Fürer-Haimendorf 1989:14]

V roce 1836 žilo v Khumbu podle nepálských pramenů 169 rodin (respektive domácností), zatímco v roce 1957 jich Fürer-Haimendorf napočítal 596. Víc než trojnásobný nárůst populace s příchodem brambor zřejmě souvisel. Z klanových kronik též vyplývá, že před 150 lety Solu a Khumbu zažilo vlnu tibetské imigrace, což se shoduje s předpokládaným datem příchodu brambor. Brambory neznamenal jen radikální zlepšení dostupné stravy, ale též nový impuls pro transhimálajský obchod. Zemědělci mohli své přebytky brambor usušit na plátky, v Tibetu je vyměnit za sůl a v nižších polohách Nepálu sůl vyměnit za rýži a další potraviny, které v Khumbu pěstovat nelze.

Většina šerpských domácností vlastnila kromě polí v hlavní vesnici ještě pozemky u letního či zimního obydlí a téměř polovina měla oboje. Díky tomu byli Šerpové

³³ Dingbodže je v tomto směru výjimečné sídlo, nacházející se v širokém údolí říčky Imdža khola s dostatkem úrodné půdy. V ostatních letních pasteveckých osadách se nepěstuje buď vůbec nic, nebo jen omezené množství brambor.

³⁴ V dnešní době je bramborami osázeno 90% veškeré zemědělské půdy, 5% zbývá na pohanku, 4% tvoří zelenina a 1% ječmen.

zabezpečení proti nejružnějším vrtochům klimatu; špatná sklizeň v hlavní vesnici mohla být kompenzována úspěchem na některém z přechodných sídel.

V době intenzivních zemědělských prací, které vyžadovaly poměrně značný počet pracovních sil, Šerpové tvořili skupinky vzájemné sousedské pomoci zvané *ngalok*, založené na reciproční bázi, nebo najímali pracovníky, většinou Tibeťany, kteří za tímto účelem každoročně přicházeli.

V dnešní době je zemědělství v Khumbu v úpadku, především kvůli nedostatku pracovních sil. Většina Šerpů totiž v době zemědělské sezóny doprovází turistické či horolezecké výpravy a nemá čas vlastní pole obdělávat. Díky peněžní hotovosti si navíc mohou potřebné potraviny nakoupit v nižších polohách Nepálu.

4.3.3 *Pastevectví*

Vlastnit stádo dobytka bylo v Khumbu cílem většiny ambiciózních mužů. Prestiž spojená s chovem dobytka patrně nepramenila jen ze slušných zisků z prodeje telat, ale je pozůstatkem doby před příchodem brambor, kdy Khumbu na mléku, mase a dalších produktech pastevectví záviselo mnohem víc. V roce 1957 žilo v Khumbu 2 205 obyvatel a s nimi 2 894 kusů dobytka. Větší či menší stádo vlastnila víc než třetina rodin.

Jak (*bosanus grunniens*) je statný dlouhosrstý hovězí dobytek, který žije hlavně v Tibetu, Mongolsku a dalších zemích Střední Asie. Je velice odolný vůči zimě a dobře adaptovaný na život ve vysokých horských polohách. Samici jaka, nazývají Šerpové *nak*. Dále byly v Khumbu chovány tibetské krávy (*bosanus typicus*) nazývané *lang*, které se křížily s jaky. Samčí kříženec se nazýval *zopkiok* a samičí *zum*. Kříženec naka a býka se nazýval *dimzi*. Spojením krávy a jaka vznikl *urang*. Dimzi byl z praktických důvodů mnohem častější, protože Šerpové si udržovali především samice jaků, které spíše než krávy lang měly v drsném prostředí Khumbu šanci donosit telata. Kromě toho Šerpové vlastnili ještě indické krávy (*bos indicus*), které ovšem nekřížili a chovali je hlavně pro mléko.

Kříženci jsou ceněni především proto, že kombinují dobré vlastnosti jaků i běžného dobytka. Samice dávají více mléka a přitom si zachovávají odolnost proti vysokohorské zimě. Samci zase slouží jako ideální nákladní zvířata, protože lépe snášejí vyšší teploty v nížinách, jsou poslušnější, ale dokáží také přenášet náklady přes vysoké zasněžené průsmyky. Samčí kříženci jsou neplodní, samice sice mohou mít telata, ta však dobré vlastnosti kříženců ztrácejí a nejsou příliš ceněna.

Vlastníci stád museli na svůj dobytek dávat neustále pozor, nejen kvůli nebezpečí útoku vlků a leopardů, ale také proto, aby se nevhodně nekřížil a aby telata bylo možné odstavit v době, kdy je lze výhodně prodat.

Kromě zisků z prodeje kříženců byl dobytek nepostradatelným zdrojem mléka, ze kterého se vyrábělo máslo. To vždy patřilo k důležitým součástem stravy v Khumbu a bylo používáno i jako platidlo. Máslo se jí buď samotné, nebo se rozmíchává v osoleném čaji. Mimo to se používá na svícení v lampičkách a na výrobu kultovních sošek *torma*, sloužících jako rituální obětina. Z mléka se ještě vyráběl sýr *šerkam*, který po dodatečném usušení mohl být skladován téměř donekonečna. Kromě toho Šerpové svému dobytku čas od času pouštěli žilou a krev zpracovávali s moukou *campa* na trvanlivou substanci, která se dala žvýkat nebo rozvařit na polévku. Jačí srst byla dříve používána na výrobu textilií, především pokrývek.

Šerpové by jako buddhisté neměli záměrně zabíjet zvířata a toto nařízení berou velice vážně. Nemají ovšem žádné předsudky proti konzumaci zvířete, které za ně porazí někdo jiný, nebo které v důsledku nehody uhynie.

*Jsou dvě možnosti distribuce masa poraženého nebo náhodně uhynulého zvířete. Pokud byl jak zabit divokým zvířetem, nebo spadl ze skály, majitel obvykle rozšíří zprávu, že má maso na prodej a sousedé a přátelé si nakoupí kusy za hotovost. Pokud ovšem má být poražen starý jak nebo kráva, majitel spíš prodá zvíře řezníkovi *hjawo*³⁵, který ho zabije, naporcuje a se ziskem rozprodá. [Füerer-Haimendorf 1975:51]*

Je třeba dodat, že nehody, při kterých zvíře nešťastnou náhodou zahyne, bývají občas provázeny podezřelými okolnostmi a prakticky vždy z nich Šerpové mají neličenou radost. Stejně tak si vlastníci stád nepřipouštějí žádné výčitky, když nechají telata narozená v nevhodnou dobu radši uhynout hladem, než aby je porazili.

Od šedesátých let význam pastevectví upadá, částečně kvůli krachu transhimálajského obchodu, ale i vzhledem k perspektivnějšímu zaměstnání v turistickém ruchu a horolezectví. Velká stáda, která dříve zaplňovala pastviny Khumbu, jsou dnes již minulostí. Nicméně chov kříženců, zejména samčích, je stále důležitý na přenášení nákladů, zejména zásobování horolezeckých expedic a turistických ubytoven.

35 Řezníci *hjawo* jsou nejnížší složkou tibetské společnosti a dříve v Khumbu vůbec nežili. Šerpové se jim vyhýbají a marginalizují je, ale jejich služby využívají více či méně bez skrupulí.

4.3.4 Obchod

Do roku 1959 se prakticky všichni obyvatelé Khumbu nějakým způsobem angažovali v transhimálajském obchodě. Minimálně pro dvě třetiny obyvatel Namče Bazáru (který tvořil celou desetinu populace Khumbu) byl obchod hlavním zdrojem obživy a nutno dodat, i slušných zisků. V ostatních vesnicích prakticky všichni mužští členové domácnosti, ať už se živili převážně zemědělstvím nebo chovem dobytka, strávili alespoň dva až tři měsíce obchodem v Tibetu a nižších polohách Nepálu. Na obchodní výpravy se nevydávali pouze majitelé velkých stád z vesnic Fortse a Pangbodže, ale i ti směňovali svá telata za sůl, vlnu či rýži s Šerpy z jiných vesnic, kteří je pak prodávali dál do Tibetu nebo do nížin.

Fürer-Haimendorf odhadoval, že transhimálajský obchod tvořil čtvrtinu až třetinu veškerých zisků ekonomiky Khumbu. Životní úroveň Šerpů byla výrazně vyšší než jejich jižních sousedů Rajů, kteří si nemohli dovolit nic z luxusu, jimž se obklopovali úspěšní kupci v Khumbu, ačkoliv žili v klimaticky mnohem příznivějších podmínkách. Díky svým obchodním aktivitám i běžní Šerpové vlastnili šperky, kvalitní oblečení, drahé vybavení domácnosti a umně vyrobené rituální předměty. Navíc je výpravy do Tibetu udržovaly ve styku s estetickým a intelektuálním centrem jejich víry. Protože sami Šerpové produkovali jen malé množství zboží, o které by v Tibetu byl zájem, museli pro něj chodit dále do nepálských nížin nebo až na trhy severní Indie. Tam se zase setkávali s technologickými inovacemi západní kultury, které mohli, podobně jako dříve brambory, využít pro zlepšení své životní úrovně.

Obchodní výpravy byly často jediným zdrojem obživy Šerpů, kteří nevlastnili žádná políčka a ani dobytek. I s velice skromným vstupním kapitálem tak byli schopni zajistit si dostatek potravin na celý rok, a pokud měli štěstí, trochu si i polepšit.

Způsoby, jakými si běžný člověk skromných prostředků mohl opatřit importované zboží pomocí malých obchodních transakcí, demonstruje příklad Dordžeho Tikbi (Mende) z Khumdžungu. Jednou ročně Dordže Tikbi vyrazil do Kuradamu v teráji a zde prodal dva až tři psy, které sám vychoval. Obvykle získal 20 rupií za každého psa. Též přinášel kurki – léčivý kořen používaný proti horečce – který během monzunu sbíral vysoko v horách. V prosinci 1956 Dordže Tikbi vyrazil se svou manželkou, synem a dcerou do Kuradamu. Každý z nich nesl náklad kořene kurki, za který dostali 240 rupií. Za ně si nakoupili bavlněné oblečení, nerafinovaný cukr, sladké bonbóny a náklad mořeny barvířské. Navíc cestou utratili 30 rupií, protože ještě absolvovali pouť do Bódhgaji³⁶. Jakmile v dubnu 1957 začal být průsmyk Nangpa-la schůdný, Dordžeho syn vzal část peněz a náklad

36 Buddhistické poutní místo v Biháru, kde podle tradice Buddha při meditaci dosáhl osvětlení.

mořeny až do Tingri, kde ho vyměnil za poloviční náklad surové vlny a koupil jednu vlněnou houni. Jakmile se vrátil, otec se synem vyrazili do Kharikholi a prodali houni, stejně jako doma vyrobenou podušku z jačí srsti a nakoupili pro sebe kukuřici a proso. V květnu Dordžeho syn šel opět do Tibetu, tentokrát s nerafinovým cukrem a zbytkem peněz, za což pořídil sůl pro domácnost i na prodej. V červnu odešel do Džórsale, vesnice ve Faraku, vzdálené jen několik hodin od Namče Bazáru a vyměnil nadbytečnou sůl za obilí. [Fürier-Haimendorf 1975:65]

Několik takových menších transakcí stačilo, aby i rodina jen s velmi malým hospodářstvím, které by jí samo o sobě neuživilo, získala dostatek nezbytných životních potřeb. Jedinou větší investicí byl čas strávený na cestách. Ceny zboží byly na tibetské a nepálské straně pohoří velice odlišné. Šerpa, který nakoupil rýži u Rajů a přenesl ji přes průsmyk Nangpa-la na trh v Tingri, získal za čtyři díly rýže devět až deset dílů soli. Když ji pak přinesl zpět do kraje Rajů, získal za jeden díl soli až tři díly rýže – ze čtyř dílů rýže tady za necelý měsíc vyobchodoval třicet dílů. Běžně Šerpové na nošení zboží používali samčí křížence zopkiok, ale nakládali si také nůše s čelním popruhem, ve kterých pohodlně unesli čtyřicet kilo, silní mladí muži v extrémních případech dokonce až dvojnásobek. Alespoň jeden člen drtivé většiny rodin v Khumbu vyrazil nejméně jednou za rok do Tibetu a dvakrát až třikrát do nižších poloh Nepálu. Když to bylo třeba, šla na obchodní výpravu celá rodina i s dětmi.

Zatímco obchodní transakce běžných Šerpů byly především výměnného charakteru a sloužily hlavně jako doplněk ostatních ekonomických aktivit, v Namče Bazáru žila početná skupina velkých obchodníků, která zcela závisela na ziscích z obchodu. Někteří z nich disponovali kapitálem, který jim umožňoval pouštět se i do riskantních transakcí a udržovat kontakty a někdy i vlastní nemovitosti v tibetském Šigace a Lhase a v Indii až v Kalkatě. Vzestup těchto obchodníků umožnil export železa z nepálského důlního města Thosé do Tibetu, který přinášel ohromné zisky po celé 19. století až do roku 1930³⁷. Obchod se solí v té době ještě levná indická sůl neohrožovala a poptávka po křížencích jaků v Tibetu se zdála být neukojitelná.

Export kříženců do Tibetu byl téměř výlučně doménou velkých obchodníků, protože s sebou nesl značná rizika. Za jednoho křížence bylo v roce 1957 na trhu v Tingri možné dostat 300 rupií, zatímco krávy jaka, které byly žádány v Khumbu, stály pouze 120. Šerpští obchodníci dobytek často hnali hluboko do Tibetu, kde mohli získat ještě lepší ceny. Někdy

³⁷ Obchod ukončila dostavba asfaltové silnice z bengálských nížin do Gangtoku a Kalimpongu. Tibeťané pak mohli nakupovat indické železo, které díky snazší dopravě bylo mnohem levnější.

dokonce překračovali hranice zpět do Nepálu – ovšem o několik set kilometrů západněji – aby zde křížence prodali místním obyvatelům. Každý rok obchodníci převedli přes Nangpa-la kolem 600 kříženců a o něco méně krav jaků – s nákladem zboží či hotovosti – přihnali zpět. Tibeťané by sice mohli chovat křížence sami, nicméně z náboženských důvodů tak nečinili³⁸ a nejspíš jim k tomu chyběly i zkušenosti.

Mezi další exportované komodity patřilo máslo z údolí Solu, za které kupci v tibetském Šigace mohli získat až čtyřnásobek nákupní ceny. Oblíbený byl též papír z nepálské manufaktury v údolí Hongu, který se snadno transportoval a v Tibetu šel prodat za trojnásobek. Z Tibetu kromě soli kupci nosili i řadu luxusního zboží, jako šperky, porcelán či hedvábí. Paradoxně zde nakupovali též indický tabák, který vycházel levněji, než kdyby ho obchodníci přinášeli z terájí.

Kromě zisků však obchodníkům hrozily i značné ztráty. Kříženci mohli cestou pomřít v kruté sněhové bouři, spadnout do propasti, nebo uhynout na epidemii. Fürer-Haimendorf zmiňuje případ, kdy obchodník během jedné obchodní expedice ztratil zvířata za 30 000 rupií, nicméně díky dostatečným rezervám nebyl existenčně ohrožen. Někteří obchodníci však brali zboží na dluh a platili ho až po absolvování výpravy s nejistým výsledkem, čemuž odpovídal i běžný 25% úrok.

Velcí kupci v Namče Bazáru si žili výrazně nad poměry běžných Šerpů. Vlastnili velké domy vybavené drahým nábytkem, domácí kaple bohatě zdobili kresbami nejlepších malířů z Khumbu a jejich ženy se krášlily zlatými a stříbrnými šperky od nejlepších nevárských a tibetských umělců. Nicméně navenek projevovali skromnost a nijak se nad ostatní nevyvyšovali.

Jejich každodenní život byl jednoduchý, a ačkoliv si dopřávali slušné množství dobrého tibetského čaje, nebyli nijak požitkářští ve stravě. Při svých náročných cestách žili stejně tvrdě a střídavě jako jiní – spali pod širým nebem a zasněženými průsmyky a ledovci se brodili po svých. Při slavnostech a svatbách se klidně vmísili mezi méně majetné členy komunity, a přestože byli bohatí a respektovaní, nikdo s nimi nezacházel se zvláštními ohledy, ani jim neposkytoval jakákoliv privilegia. [Fürer-Haimendorf 1975:72]

Ortner předkládá poněkud odlišný obraz. Podle ní se šerpská společnost dělí na tři vrstvy – chudáky, kteří nevlastní žádné pozemky ani stáda a přežívají doslova z roku na rok různými námezdnými pracemi, jakousi střední třídu, která vlastní nevelká pole a dobytek

³⁸ Zvířata se obvykle nepřirozenému spáření brání, a proto buddhisté křížení považují za hřích. Šerpové si to uvědomují, nicméně křížení chápou jako nezbytné zlo, podobně jako kácení stromů nebo kastraci býků v určitém věku.

a nakonec vrstvu boháčů, pro které ani delší výpadek ekonomických aktivit neznamená vážnější problém. Ačkoliv šerpská společnost skutečně je egalitářská, vědomí sociální nerovnosti je podle Ortner stále přítomné. Že tento fakt Fürer-Haimendorf nezmiňuje, je o to překvapivější, když uvážíme jeho výrok o jiné etnické skupině profitující na transhimálajském obchodě: *I přes rozdíly v bohatství je zde téměř fanatický důraz na rovnost. Taralijci trvají na tom, že v rámci jejich komunity jsou si všichni rovni a „bohatí nevládnou chudým“.* Tento postoj se odráží v jejich neochotě pracovat za peníze pro jiné Taralijce. *Práce za mzdu je považována za ponižující, ale spousta služeb je poskytována na směnné bázi.* [tamtéž:219] V mnoha směrech by se totéž dalo říct i o Šerpech.

4.3.5 Konec obchodu v moderním kontextu

Uzavření hranic s Tibetem přišlo naštěstí až v době, kdy se řada Šerpů angažovala v turistickém ruchu a horolezectví. Zisky z těchto činností se pro mnoho rodin postupně stávaly hlavním zdrojem obživy a nahrazovaly kromě obchodu i zemědělství a pastevectví. Někteří z velkých obchodníků se přesunuli do Káthmándú, kde se neúspěšně pokoušeli konkurovat lépe etablovaným thakálijským a jiným kupcům. Šerpové z Khumbu nikdy neudržovali příliš blízké styky s centrem Nepálu. Proto jejich pokus vstoupit do moderního mezinárodního obchodu selhal. Díky pověsti, kterou si Šerpové vydobyli jako horští vůdci, však pro ně nebyl problém založit výnosné cestovní kanceláře, nabízející turistické výpravy do různých končin Nepálu a horolezcům kompletní zajištění expedice.

V Solu a Khumbu zase bývalí kupci investovali značný kapitál do stavby turistických ubytoven. Nejdříve pouze přestavovali existující domy pro nové účely, později však adaptovali tradiční šerpskou architekturu a stavěli domy od začátku určené k ubytování cizinců. Velice rychle se ukázalo, že příliv trekařů nedokáže skromné životní prostředí Khumbu uživit. Proto kupci vybudovali prostorná překladiště a začali do Khumbu dodávat kerosen na topení a nejrůznější potraviny, do té doby v Khumbu nevídané. Dovážel se i stavební materiál, jako skleněné okenní tabulky, cement, překližkové desky, splachovací záchody a podobně. Dnes není problém vidět v Khumdžungu – od nejbližší silnice vzdáleném deset dní pochodu po obtížných stezkách – například mincové automaty na kávu, kulečnické stoly i počítače se satelitním připojením k internetu. Některé zboží pro šerpské obchodníky vynášejí rajští nosiči, jiné se transportuje letecky do Lukly v údolí Farak.

Turismus pomohl udržet vysokou životní úroveň v Khumbu, na druhou stranu však úpadek ostatních ekonomických aktivit učinil šerpskou společnost příliš závislou na cestovním ruchu. Obavy z terorismu a politická nestabilita v Nepálu se na počtech turistů přicházejících do Khumbu v minulých letech výrazně promítly a mnozí provozovatelé ubytoven, ale hlavně běžní nosiči a průvodci žijící bez potřebných rezerv, se ocitli v existenčních problémech. Se zdánlivou stabilizací politické situace sice začaly počty přicházejících turistů znovu narůstat, ale tento trend se může opět velice rychle obrátit.

4.4 Moderní kontext

4.4.1 Horolezci objevují Šerpy

Šerpové jsou malou etnickou skupinou, která by nikdy nedosáhla své všeobecné známosti a slávy, kdyby nebyla spojena s historií dobývání Mt. Everestu. Sir Edmund Hillary by nejspíš nikdy nebyl prvním mužem na vrcholu nejvyšší hory světa bez pomoci početného doprovodu šerpských vysokohorských nosičů a především bez zkušeného horského vůdce Tenzinga Norkeje, jehož vrcholový snímek obletěl celý svět místo Hillaryho, protože Tenzing sám fotografovat neuměl. Na tomto místě se sluší zmínit opomíjenou zásluhu nejslavnějšího Šerpy: předtím než se dal do služeb horolezců, doprovázel po jižních svazích Vysokého Himálaje italského tibetologa Giuseppe Tucciho, jehož knihy patří k hlavním zdrojům etnografických informací o tradičním životě a náboženství tibetských etnik na nepálské straně Himálaje.

Britští horolezci se seznamovali s Šerpy už od roku 1921, kdy podnikli první neúspěšný pokus vrchol Everestu dobýt. Do Nepálu sice kvůli izolacionistickému režimu Ránů vstoupit nemohli, ale v Dárdžilingu, odkud expedice vyrážely, žila početná komunita Šerpů a každoročně sem přicházelo mnoho zdatných mužů z Khumbu za obchodem. Britové je najali a vydali se s nimi oklikou přes Sikkim do Tibetu ke klášteru Rongbuk na severním úpatí vytouženého vrcholu. Rychle zjistili, že v Šerpech získali cenné pomocníky. Mnozí Britové se o nich vyjadřovali s obdivem anebo alespoň sympatiemi.

Šerpové si britské horolezce nepochybně získali svou bezprostředností, individualismem a svobodomyšlností – vlastnostmi, které v kontextu společensky upjaté Indie musely působit jako zjevení. Je dobré si uvědomit, že šerpská společnost byla velice liberální i na západní poměry té doby. Horolezci – silné, ambiciózní individuality s dobrodružnou povahou – našli v Šerpech spřízněné duše.

Šerpové nikdy neviděli žádný důvod pokoušet se o výstup na zasněžené vrcholky, které obklopovaly jejich domov. O mnohých horách se tradovalo, že na nich sídlí duchové, které není radno rušit. Nicméně, ani kdyby Šerpové na duchy nevěřili, lze si jen těžko představit, že by v dobývání vrcholů spatřovali rozumnou zábavu. Překonávání průsmyků a chození po horách patřilo k jejich dennímu chlebu. Přesto v některých směrech jejich způsob myšlení s mentalitou horolezců konvenoval.

V horolezectví jde také někdy o to vystoupit rychleji než jiná skupina, nebo dosáhnout vrcholu doposud neslezenou cestou, nicméně pokud se horolezce zeptáte, kdo je jeho protivník, nebude s odpovědí váhat – je to hora, nikoliv další lezci. Geolog a horolezec Herbert Tichy ilustruje pro srovnání smýšlení Šerpů:

Vůdcové karavan byli spokojení. „Nenechali jsme se od něho oklamat,“ smáli se. „Včera byl dobře naložen, ale my se nenechali oklamat. A dneska? Jen se podívej – dneska zuří!“

„On“ byl průsmyk Chor-Hoti. Jak zuřil, o tom jsem se dozvěděl až příštího dne. [Tichy 1973:94]

Ačkoliv tedy Šerpové následují horolezce na vrchol především kvůli penězům, personifikací hory se dostávají na stejnou úroveň. Snaží se společně horu přelstít a pokořit, ale zároveň si dávají pozor, aby ji příliš neprovokovali, protože vědí, že její hněv přináší smrt. Přesto na svazích velehor zemřelo od roku 1950 na osmdesát čtyři mladých Šerpů a toto číslo se každý rok zvyšuje.

21. května 2004 Šerpa Pemba Dordže vystoupil na vrchol Everestu ze základního tábora za osm hodin a o dvě hodiny tím překonal rok starý rekord jiného šerpského sirdára. Mohlo by se tedy zdát, že obyvatelé Khumbu v sobě nakonec sportovního ducha našli. Reinhold Messner výkon bagatelizoval³⁹, ačkoliv sám by ho dokázal zopakovat jen stěží. Pembovi Dordžemu samozřejmě o sportovně hodnotný výstup nešlo. Expedice na Everest jsou dnes finančně velice náročné, jen povolení od nepálské vlády přijde na 50 000 amerických dolarů. Horolezci se snaží ušetřit, kde se dá – třeba na platech sirdárů a vysokohorských nosičů. Mezi vysokohorskými vůdci panuje dříve nemyslitelná atmosféra rivalry. Ačkoliv sirdárové znají svou cenu, nemohou si dovolit s horolezci příliš smlouvat, protože konkurence je početná. Jediné čím mohou obhájit své finanční požadavky, jsou zkušenosti. Nejžádanější jsou samozřejmě vůdci, kteří na Everest již několikrát vystoupili. Extrémní výkon, jaký předvedl Pemba Dordže, byl tedy hlavně reklamou na jeho služby.

³⁹ Výstup byl uskutečněn po nejjednodušší, mnohokrát zdolané cestě, která již byla prošlapaná a zabezpečená fixními lany od předešlých výprav.

Horolezectví je pro Šerpy především práce, která sebou stejně jako obchod s Tibetem nese rizika, ale přináší i slušné zisky. Sirdárové v mnoha směrech zaujali místa velkých obchodníků minulosti, ale ani běžní Šerpové nepřicházejí zkrátka a jako nosiči či kuchaři si mohou přijít ke svému dílu peněz.

4.4.2 Turismus, tradice a Šerpové

V roce 2000 navštívilo Khumbu rekordních 25 292 turistů. Šerpové se už dvě desetiletí stávají v průběhu jarní a podzimní turistické sezóny minoritou ve své vlastní zemi. Zatímco ostatní nepálská etnika byla vystavena procesům *sanskrtizace* a od padesátých let minulého století i *nepalizace*, na Šerpy mělo mnohem větší dopad setkávání se západní kulturou. Šerpa, který se nechá najmout od turisty jako nosič či průvodce, stráví s cizincem týden až měsíc. Taková doba už stačí na vytvoření důvěrnějšího vztahu, který může v mnoha směrech trvale ovlivnit postoje a životní názory obou stran. Mezi horolezci a jejich šerpskými horolezeckými partnery dochází k sepětí ještě těsnějšímu.

Postoj cizinců k Šerpům je notně poznamenán stereotypem. Od Šerpů se očekává, že budou hrdí, rovnostářští, odvážní, slušní, příčinliví, pohostinní, nezávislí a soucitní lidé. Do značné míry se jedná o vlastnosti, které Šerpové sami považují za ideální, avšak často takoví nejsou, a před ostatními lidmi, zejména před turisty, nasazují masky. Profesionální šerpští průvodci si dobře uvědomují, že jsou placeni i jako herci, a tak dokáží bez začervenaní vyprávět o vlastním setkání se sněžným mužem a dalších dobrodružstvích, které cizinci večer v teple ubytovny rádi poslouchají. Odvrácená stránka šerpské společnosti – marginalizace některých skupin obyvatel Khumbu (viz 4.2), alkoholismus, vášeň pro hazardní hry a účast na pašeráctví – zůstává turistům většinou utajena.

Původní obraz Šerpů o lidech ze Západu byl formován především kontaktem s horolezci. Cizinci byli chápáni jako technologicky sofistikovaní, štedří, bohatí, bezdůvodně dobrodružní, rovnostářští a většinou fyzicky zdatní.

V posledních letech tato vize uvolnila místo poněkud nejasnějšímu obrazu cizince založeném na zkušenostech s tisíci a tisíci turistů – kýmkoliv od psychotické Francouzky, která musela být spoutána a evakuována, přes Američana, který se považoval za reinkarnovaného lámu, až po rozvedenou Němku vyhledávající milostný vztah. Ačkoliv pozitivní obraz stále přetrvává, cizinci jsou dnes též považováni za hrubé, chybní, náročné, nafoukané, nepředvídatelné a lakomé. Pokud uvažují o cizincích, naučili se Šerpové nečekat nic jistého. [Fisher 1990:127]

Nicméně jednoznačným důkazem o vzájemném porozumění mezi Šerpy a cizinci je poměrně vysoký počet smíšených manželství. Obvykle bývá uzavřeno mezi západní ženou a šerpským mužem, kteří spolu odejdou žít na Západ. Sňatky mezi západními muži a šerpskými ženami nejsou tak časté, ale vysoký počet dětí s jasně kavkazskými rysy v šerpských vesnicích dokazuje, že k intimním vztahům mezi nimi dochází.

Důvod, proč turisté do Khumbu přicházejí v takovém počtu, je pro Šerpy velkou záhadou. Vysvětlení, které jim nabízejí turisté – že chodit po horách je pro ně relaxace od shonu a nudné práce doma – Šerpy příliš neuspokojuje. Jsou přesvědčeni, že kdyby vykonávali kancelářskou práci (což by si většina z nich, včetně sirdárů přála), relaxovali by pohodlnějším způsobem. Ke kráse svého životního prostředí jsou Šerpové v podstatě indiferentní a často nespátřují ani žádný důvod k jeho ochraně. Cit pro krajinu však dokazuje šerpská architektura, především krajinářsky úžasné umístění sakrálních staveb, jako je klášter Tengbodže, ale i skromných buddhistických stúp zdobících homolovitě vrcholky menších kopců. Celkové vyznění těchto prvků se s krajinou doplňuje tak dokonale, že tvrzení některých autorů, že se jedná o dílo náhody, není důvěryhodné.

Ačkoliv Šerpové byli vystaveni přímému vlivu technologicky mnohem vyspělejší západní kultury, jejich etnické sebevědomí tím nijak neutrpělo a dokonce se zdá, že bylo spíš povzbuzeno. Úspěchy v horolezectví měly v Nepálu ohromný vliv na postoje většinové společnosti vůči Šerpům a všem etnikům tibetského původu obecně. Zatímco dříve byli Šerpové pro hinduistickou kastovní aristokracii jen Bhótové – tedy „nemytí burani z hor“ – náhle se stali národními hrdiny a ikonami mladých lidí. Proměnu postojů například demonstrovaly nové uniformy stevardek Královských nepálských aerolinií, dříve nepředstavitelných bez sárí, dnes však oblečených ve stylizovaných krojích šerpských žen.

Zájem o šerpskou kulturu, který turisté projevují, nejen lichotí, ale i motivuje Šerpy k jejímu aktivnímu udržování a rozvoji. To se projevuje ve štědrých příspěvcích na obnovu i výstavbu sakrálních staveb i v udržování tradičních architektonických prvků v novostavbách. Buddhistické slavnosti se těší zájmu obyvatel a rodiny, které se odstěhovaly do Káthmándú a neučí své děti šerpskému jazyku a zvykům, jsou terčem kritiky.

Ekonomicky turismus přinesl dříve nepředstavitelné zisky, vytvořil však také závislost na vnějších zdrojích energie a potravin. Zemědělství a pastevectví je sice stále ještě zdrojem jistých příjmů některých domácností, mladá generace však už často neví, jak obdělávat pole a starat se o dobytek. V případě úplného krachu turistického ruchu, který vzhledem

k politické nestabilitě není vyloučený, návrat k tradičnímu způsobu obživy by byl stále ještě možný, rozhodně však ne bezbolestný.

4.5 Adaptivní mechanismy

4.5.1 Mobilita

Geografická mobilita je jedním z nejnápadnějších znaků šerpské kultury. Kapitola 4.3 vysvětlila, že pastevectví i zemědělství bylo závislé na neustálém pohybu mezi přechodnými a hlavními sídly v rámci Khumbu a obchod pronikal daleko za jeho hranice. Je otázkou, jestli by život v Khumbu byl bez cyklického stěhování vůbec možný. S jistotou se dá říct, že kdyby Šerповé při svých obchodních výpravách nepronikali až do Dárdžilingu, a nebyli díky karavannímu obchodu zběhlí v logistickém zásobování horolezeckých táborů, nikdy by nedosáhli svého celosvětového věhlasu. Schopnosti, které je živily stovky let, jsou i dnes podstatou jejich životního stylu, a to ještě ve větší míře.

Vysoká úroveň mobility je podporována i šerpskými náboženskými představami. Za jednu největších zásluh⁴⁰ se považuje budování a údržba cest a mostů, stavba přístřešků pro poutníky, ale i nezištná pohostinnost vůči úplným cizincům, kterou byli Šerповé zvyklí přirozeně poskytovat i přijímat. V tom však kvůli turismu došlo k radikálnímu obratu. Ubytování a pohostinství se stalo obchodem a i Šerповé si nyní zvykli za tyto služby platit.

Ekonomické aktivity se s příchodem turismu radikálně změnily, vyrostly však na existujícím systému. Jarní a podzimní turistická sezóna si podobně jako zemědělské práce žádá značný počet pracovních sil. Stejně jako kdysi si sousedé a příbuzní vypomáhají, nebo se za plat na práci najímají. Přechodná letní a zimní sídla byla přebudována na skromné ubytovny, kde turisté mohou spočinout na palandách ve společné místnosti, někdy si dokonce najmout vlastní pokoj, nebo se jen zastavit na oběd. V průběhu sezóny bývá rodina rozdělena a rozeseta po celém Khumbu. Ženy se obvykle starají o běh čajoven a ubytoven, zatímco muži doprovázejí turisty a horolezce jako nosiči, průvodci, kuchaři a další personál. Stejně jako kdysi vyháněli dobytek na pastvu do vyšších poloh, nyní pochodují s cizinci – pro něž je výraz stádo někdy víc než přiléhavý – až na vrchol hory Kalapatár (5 545 m) a k základnímu táboru Mt. Everestu.

⁴⁰ Buddhisté v průběhu svého života usilují o získání co nejvíce „zásluh“, kterými si pojišťují lepší zrození v příští inkarnaci. Za zásluhu je považována jakákoliv charitativní činnost, zvláště pak sponzorování slavností a chrámů a obdarování mnichů a lamů. Pomocí zásluh je též možné smazat drobné hříchy, jako třeba kácení stromů, nebo křížení dobytka, které jsou Šerповé nuceni činit.

Na zimu mnozí Šerpové odcházejí do Káthmándú. Chudší hledají sezónní práci a ti bohatší zde vlastní domy a podniky. Majetní vlastníci turistických kanceláří se sem už přestěhovali natrvalo, anebo zde tráví podstatnou část roku, drtivá většina z nich si však své nemovitosti v Khumbu ponechala a na slavnostní příležitosti se vrací. Dlouhodobá nepřítomnost kupodivu nevede k poklesu jejich sociální prestiže v komunitě Khumbu. Patrně proto, že jejich ekonomické aktivity jsou dále svázány s domovem a nepřítomnost bohatých a vážených osob byla vzhledem k jejich obchodním aktivitám běžná i dříve. Většina šerpských emigrantů však chce své stáří strávit v Khumbu.

Větším problémem je mladá generace vyrůstající v Káthmándú, která na Khumbu nemá zvláštní vazby a v mnoha směrech přejímá nepálskou kulturu. Školy v Khumbu nenabízejí vzdělání na úrovni, kterou by si rodiče přáli. Samotní Šerpové, kteří dosáhli vyššího vzdělání, nechtějí ve zdejších školách učit. Přitom vzdělání dnes Šerpové považují za nejdůležitější hodnotu pro budoucnost. Každý rodič, který si to může dovolit, své děti posílá do škol v Káthmándú. Mnohé z nich zde již jistě zůstanou a do Khumbu se vrátí nanejvýš jako turisté. Na druhou stranu, jak vysvětluje kapitola 3.4, ve čtvrti Bódhnáth v Káthmándú se vytváří základ jakéhosi nového „pantibetského“ etnického a kulturního povědomí.

Nutnost překonávat pěšky velké vzdálenosti se značným převýšením v dohledné době v Khumbu nezmizí. Silnice je zatím dobudována do vesnice Džiri, vzdálené osm až deset dní pochodu z Namče Bazáru. Dokud zůstane takhle daleko, svéráz Khumbu zřejmě nebude vážněji ohrožen. Je otázkou, jestli vzhledem k ochraně životního prostředí vůbec bude vůle silnici dál prodlužovat. Opat kláštera Tengbodže, patrně nejváženější osoba v Khumbu, k tomu říká:

Kdyby Solu a Khumbu ležely v Americe, nepochybuji o tom, že by tyto údolí protkaly soustavy silnic. Vy to tak děláte. Ale tady, tady nikdy nebude žádná silnice – ne za mého života, ne za života našich dětí. My jsme Šerpové. My chodíme pěšky! [Reid 2003:99]

4.5.2 Sociální a mezikulturní vztahy

Vnitřní sociální dynamika šerpské společnosti byla dána jejím egalistickým etosem. Obchod nabízel všem prakticky neomezené možnosti podnikání, a na pouhou obživu stačilo jen několik transakcí – a pokud štěstí přálo, byl i zisk. Nabídka i poptávka po transportovaném zboží byla prakticky neomezená, a tak mezi jednotlivými kupci neexistovala velká rivalita. V tom se šerpská společnost zásadně lišila od jiných etnických skupin středních poloh Himálaje, které se živily především zemědělstvím. Vzestup

v sociálním žebříčku byl u nich velice zdlouhavý a možný pouze rozšířením pozemků na úkor někoho jiného.

Dnes jsou Šerpové sice stále rovnostářští, ale sociální difference jsou mezi nimi mnohem zjevnější. Bohatší lidé si mohou dovolit mnohem víc importovaného západního zboží, stavět domy z moderních materiálů a výrazně lépe se oblékat. Zatímco dříve jednotliví Šerpové obchodovali zcela nezávisle, dnes jsou mnozí z nich v klientském vztahu k šerpským podnikatelům, kteří rozhodují například o tom, kde budou turistické skupiny přespávat nebo kdo je bude doprovázet, což původní rovnostářské uspořádání narušuje. Dále v turistickém ruchu stejně jako v horolezectví panuje konkurenční atmosféra (viz 4.4.1), která poněkud kalí dříve harmonické sousedské vztahy.

Podnikavost byla v šerpské společnosti dána také relativně brzo získanou nezávislostí mladých lidí. Rodiče často brali už i malé děti – chlapce i děvčata – na své obchodní výpravy a povzbuzovali je, aby se sami pokoušeli vyměnit nějaké zboží – třeba jen bonbóny nebo hračky. Novomanželé se stěhovali do vlastního obydlí, díky čemuž získávali pro podnikání cennou nezávislost, kterou jim vrstevníci z hinduistických patriarchálních velkorodin mohli jen závidět. Ženy díky své rovnoprávné pozici přispívaly ekonomice Khumbu stejně jako muži. Zatímco dříve ženy v době nepřítomnosti muže přebíraly odpovědnost za celé hospodářství, dnes drží v rukou výnosy z ubytoven, jídelen a čajoven pro turisty. Bez jejich přispění by celá ekonomika Khumbu pokulhávala.

Dalekosáhlé obchodní aktivity Šerpů by též nebyly myslitelné bez jejich otevřeného postoje vůči příslušníkům jiných etnik. Zatímco v nižších polohách Himálaje pod vlivem hinduistického kastovníctví panovala řada předsudků, která rozvoji dálkového obchodu bránila, Šerpové vstupovali do bližších obchodních vztahů s každým, kdo jim měl co nabídnout. Hinduisté z nižších poloh měli lepší přístup ke zboží, které bylo v Tibetu žádané, ale protože bližší kontakt s lidmi nižšího rituálního statutu by pro ně znamenal znečištění, iniciativu převzali Šerpové. Proto se i turistický ruch rozvíjel v Khumbu dynamičtěji, než v jiných turisticky atraktivních leč hinduizovaných částech Himálaje. Zatímco pro Šerpu nebylo nic výjimečného přijmout pod svou střechou cizince, hinduista, pokud by cizince vůbec pustil přes práh, by následně musel najmout bráhmany, aby odsloužili očištné obřady, vydrhnout celý dům rozmočeným kravincem a několik dní držet půst, aby se zbavil kastovního znečištění. Šerpům též pomohla politika Káthmándú vůči okrajovým etnickým skupinám, která jim umožnila monopolizovat si veškerý obchod proudící přes průsmyk Nangpa-la.

Specifickou formou adaptace se stala instituce rituálního přátelství, které uzavírali Šerpové nejen mezi sebou, ale i se svými tibetskými obchodními partnery a Raji. Rajové, jižní sousedé Šerpů, patřili k částečně sanskrtizovanému etniku vyššího kastovního statutu, udržovali však vlastní náboženské tradice⁴¹ a byli ovlivněni i tibetským buddhismem. Rituální přátelství se uzavíralo za účasti lámů a mnichů recitujících náboženské texty. Obřad se v mnoha směrech podobal svatebnímu rituálu a z náboženského hlediska byl významnější než pokrevní příbuzenství nebo manželství. Rituální přátelé si byli povinováni vzájemnou solidaritou a jejich vztah přetrvával po celý život. Rajové mají dokonce legendu o tom, jak do jejich země dorazil první Šerpa s nákladem soli a uzavřel rituální přátelství s jejich náčelníkem. Síť rituálních přátel pomáhala Šerpům chránit obchodní zájmy i v době své nepřítomnosti. Důvěra mezi rituálními přáteli přispívala k vytvoření dlouhodobě stabilních obchodních vztahů výhodných pro obě strany.

Jeden z největších současných problémů šerpské společnosti je rozhazovačnost. V dobách transhimálajského obchodu šlo spíše o adaptaci. Shromažďovat hmotné statky nemělo pro zemědělce ani pastevce žádný praktický význam a ani obchodníci neměli potřebu hromadit svůj kapitál nad určitou míru, která jim zajišťovala pohodlí a rezervu pro případ neúspěšné obchodní expedice. Pokud Šerpové disponovali nadbytkem, obvykle obdarovali své méně šťastné přátele a sousedy (a to i v případě, že nebyli ve vážné existenční nouzi), přispěli na organizaci náboženských slavností anebo je věnovali klášteru. Solidární redistribuce nadbytku byla vitální adaptivní funkcí v prostředí, kde ztráta úrody, dobytka či zboží mohla rodinu dovést na pokraj smrti. Dary zavazovaly k určité reciprocitě, ani jedna strana však o nich nevedla účty, takže je, alespoň podle Fürer-Haimendorfa, není možné považovat za formu půjčky [1964].

Fakt, že ani největší obchodníci z Namče Bazáru nedisponovali po léta shromažďovaným kapitálem, byl jedním z důvodů jejich neúspěchu v kompetici s thakálijskými kupci v moderním mezinárodním obchodě. Thakálijské budovali své statky po celé generace, a přestože i oni měli své charitativní mechanismy, ve srovnání s Šerpy byli učinění lakomci.

Naplno se však neschopnost Šerpů zacházet racionálně s nadbytkem ukázala s příchodem turismu a většího množství hotovosti. Když se Šerpy zeptáte, co udělal se

⁴¹ Rajové měli vlastní písmo, náboženství i literaturu, o které se ovšem mnoho neví. Jejich předkové vládli Nepálu až do 12. století. Vyšší kastovní status Rajů vyplýval z faktu, že sjednotitel Nepálu Prítví Nárájan Šáh v 18. století dlouho nemohl jejich území dobýt. Nakonec se Rajové a jejich příbuzní Limbuové k Nepálu připojili dohodou, která jim zaručovala četná privilegia.

svými nemalými příjmy, odpoví vám v nepálštině, že je „prožral“. S příchodem turismu se totiž v Khumbu objevilo i mnoho dříve nedostupného zboží, které sice Šerpové k ničemu nepotřebovali, ale když na ně zbyly peníze, začali si je pořizovat. Část zisků též pohltil alkohol, dnes spíše než domácí rýžové pivo *čang* oblíbený Heineken, a také kostky, karty, a další hazardní hry. Úpadek zemědělství vedl k nutnosti velkou část stravy nakupovat za peníze. Obecně se však Šerpové s úspěchem drží tibetského přísloví: „Chudáka z tebe neudělá nenažranost, ale lenivost.“

4.5.3 Polyandrie

Polyandrie vyskytující se u mnoha marginálních etnik tibetského původu antropology vždy zajímala. Toto – dle západních měřítek – nepřirozené uspořádání rodiny bylo nejdříve považováno za reliktní dávného matriarchátu. Další zcela nepodložená teorie předpokládala, že v polyandrických společnostech je vyšší dětská úmrtnost děvčátek, a tak se muži musí o ženy dělit. Podobným úvahám udělalo přítrž až zjištění, že ve společnostech praktikujících polyandrii paralelně existuje i polygynie a poměr mužů a žen v populaci není nijak vychýlený od normy.

Polyandrie praktikovaná Šerpy znamenala manželství mezi dvěma bratry a jednou ženou. Manželství se třemi muži, běžné u Tibeťanů, Šerpové odmítali. V důsledku zákazu polyandrických sňatků nepálskou vládou a také kvůli kontaktu se západními cizinci se polyandrická manželství od šedesátých let minulého století prakticky neuzavírala. Před rokem 1950 bylo v Khumbu přibližně 8 % manželství polyandrických a 2 % polygynních. Polyandrie byla považována za velice žádoucí rodinné uspořádání. Důvodem byl fakt, že dědictví, nejobvykleji zemědělská půda, se v šerpské společnosti rozděluje rovným dílem mezi mužské potomky. Polyandrické manželství bránilo nesmyslnému štěpení už tak dost malých pozemků.

Většinu polyandrických sňatků domlouvali rodiče. Mladší bratr býval v době, kdy se manželství uzavíralo, obvykle ještě dítě, a tak nemohl příliš protestovat. Nicméně pokud se v dospělosti rozhodl najít si vlastní manželku, nebylo to považováno za vážný problém. Polyandrická manželství však prý byla poměrně stabilní a pokud se rozpadla, byly na vině spíše spory materiálního než citového charakteru.

Fürer-Haimendorf překvapivě uvádí, že mnoho dívek preferovalo manželství se dvěma bratry, především kvůli lepšímu ekonomickému zajištění.

Znal jsem dívku, která si odmítala vzít svého milence – ačkoliv s ním už čekala dítě – pokud do manželství nevstoupí i jeho osmiletý bratr. Polyandrie byla považována za chvályhodnou ukázkou bratrské solidarity a starší lidé často kritizovali sobectví mladých mužů, kteří klidně rozštěpí rodinný majetek, jen aby měli vlastní ženu. [Fürer-Haimendorf 1989:45]

Polyandrie byla nepochybně jednou z velice adaptivních institucí šerpské společnosti a to zdaleka nejen kvůli dělení dědictví. Těžké životní podmínky v Khumbu vyžadovaly velké pracovní nasazení a pro rodinnou jednotku se dvěma dospělými muži bylo mnohem snazší zvládat všechny své ekonomické aktivity – od obchodu, po starost o dobytek a práci na polích v hlavních, letních a zimních sídlech.

V případě monogamních manželství byla žena celé měsíce v roce sama. Stávalo se, že si v době mužovy nepřítomnosti našla milence, se kterým nakonec utekla. Dalším důsledkem dlouhého odloučení byla nižší porodnost – v Khumbu byla manželství se třemi dětmi poměrně vzácná. Žena se dvěma muži měla mnohem větší šanci otěhotnět, protože většinu roku s ní alespoň jeden z nich pobýval.

Zdá se být škoda, že polyandrie do dneška nepřežila. Mladí Šerpové se nechali ovlivnit cizinci ze Západu, kteří polyandrický sňatek považovali za bizarní, ne-li přímo směšný. Dnes, když mladí muži tráví ještě víc času mimo domov jako doprovod horolezeckých a turistických výprav, by polyandrie stále efektivně přispívala k vyšší porodnosti. Ta v Khumbu podle očekávání klesá, a pokud se připočte trvalá migrace do Káthmándú, Dárdžilingu, nebo do průmyslových zemí, populaci Khumbu hrozí v příštích desetiletích výrazný pokles a možná i zánik. Šerpská kultura je totiž bez kontextu svého původního prostředí jen těžko představitelná.

4.5.4 Fyzická adaptace na výšku

Namče Bazár, nejnižše položená vesnice v Khumbu, se rozkládá 3 450 metrů nad mořem. To je výška, v níž už člověk přicházející z nižších poloh začíná pociťovat nedostatek kyslíku, a mohou se u něj projevit lehké příznaky výškové nemoci. Nejvýše položené pastevecké osady jsou až ve 4 500 metrech a schůdné průsmyky v Khumbu mají až 5 800 metrů. Zde již prakticky každý jedinec silně pociťuje nižší koncentraci kyslíku a intenzivnější fyzická aktivita vede k téměř okamžitému vyčerpání. Rychlý výstup do této výšky může vyústit

v akutní výškovou chorobu⁴². Avšak většina lidí se na tyto podmínky dokáže během několika dní do jisté míry aklimatizovat.

Šerpové však zjevně nižší koncentraci kyslíku nijak nepocítují, ani když se vracejí z dlouhodobého pobytu v nížinách. V roce 1999 šerpský horský vůdce Babu Čirri Šerpa strávil rekordních 21 hodin na vrcholu Mt. Everestu bez kyslíkové bomby. Nejenže zlomil všechny rekordy, ale donutil fyziology revidovat závěr, že ve výšce nad 8 000 metrů lidský organismus v průběhu deseti hodin selže.

Faktu, že obyvatelé velehor snášejí nižší koncentrace kyslíku v extrémních výškách lépe než lidé z nížin, si horolezci všimli už dávno. Nejen v Himálaji, ale například i u andských Kečuů. Vědecký výzkum tohoto fenoménu však zaostává, podobně jako nejsou zcela vysvětleny fyziologické pochody způsobující syndrom výškové nemoci. Důvodem jsou obtíže spojené s technicky náročným výzkumem přímo v terénu a bohužel také nechuť ke studiu výjimečných schopností určitých etnik a ras. Ostatně ve výzkumu adaptace na vysoké výšky už se rasové kontroverze v historii objevily.

V roce 1925 britský fyziolog Joseph Barcroft napsal, že „všichni obyvatelé vysokých poloh mají narušené fyzické i mentální schopnosti“ patrně z nedostatku kyslíku. Vizionářský lékař a vědec Carlos Monga z Peru na to v prudké reakci opáčil, že Barcroftovi samotnému se zřejmě špatně dýchal, když došel ke svým závěrům. V roce 1940 Monga zahájil vlastní výzkum Kečuů, potomků Inků, kteří žili vysoko v Andách po tisíce let. Byl mezi prvními vědci, kteří tvrdili, že obyvatelé vysokých poloh se na své prostředí evolučně adaptovali. Nicméně vzhledem k tomu, že svůj výzkum prováděl v Andách s primitivními nástroji té doby, nebyl schopen své závěry dokázat. [Gantenbein 1993:43]

Fyziologický mechanismus, kterým se tělo zdravého člověka vyrovnává s pobytem ve vysokých polohách, je poměrně dobře znám. V prvních dnech člověk intenzivněji dýchá a srdeční tep se zrychluje. Později naroste koncentrace červených krvinek v krevní plazmě a zvýší se mitochondriální aktivita, což přispívá k efektivnějšímu využití dostupného kyslíku.

Šerpové navíc disponují nadprůměrným obsahem plic a výkonnějším srdcem, nevíme však, jestli jde o vrozené či v době dětství a dospívání získané vlastnosti. V roce 1992 se pokusil tuto otázku zodpovědět biochemik Peter Hochachka z Wisconsinské univerzity.

⁴² Výšková nemoc (High altitude sickness) je podobná kesonové nemoci, dobře známé mezi potápěči. Při příliš rychlém výstupu do vysokých poloh se v důsledku nižšího atmosférického tlaku snižuje schopnost červených krvinek vázat kyslík, což vede k otokům neokysličené tkáně. Když se otok objeví na mozku nebo plicích, jedná se o akutní stav, který se dále zhoršuje. Pokud postižený není uložen do kyslíkového stanu a neprodleně přesunut do nižších poloh, umírá během několika desítek hodin.

Pozval do Spojených států skupinu šesti šerpských vysokohorských vůdců, aby měsíc studoval způsob, jakým jejich tělo využívá kyslík a energii. Pokud normální člověk zůstane kratší dobu o hladu, jeho tělo přestává zpracovávat glukózu a začne čerpat energii z tuků. Taková strategie je však ve vysokých polohách nevýhodná, protože na rozkládání tuků je potřeba mnohem větší množství kyslíku. Předpoklad, že šerpský organismus dá po kratší hladovce přednost glukóze, se potvrdil. Co však bylo důležitější – ani po měsíci pobytu v nízké nadmořské výšce svou preferenci nezměnil. Přitom u horolezců aklimatizace na pobyt ve vysokých polohách vydrží maximálně pár týdnů.

Argumenty pro vrozený původ adaptace na život ve vysokých polohách přinesl i výzkum Lorny Mooreové z Coloradské univerzity na Tibetském institutu medicíny ve Lhase. Mooreová sledovala třicet tibetských a stejné množství čínských matek žijících ve výškách nad 3 500 metrů. Číňanky pocházely z nížin, ale v Tibetu žily déle než dvacet let. Děti čínských matek byly o celý kilogram lehčí než tibetská novorozeňata. Mooreová dospěla k závěru, že organismus tibetských matek mnohem efektivněji využívá kyslík a děložní tkáň je u nich lépe prokrvena než u čínských rodiček, jejichž děti trpí nedostatkem kyslíku.

„Kdykoliv jsme pronikli k problému a odhalili relevantní fenomény, zjistili jsme, že Tibeťané se od Číňanů liší a jsou na tom lépe,“ říká Mooreová. „V některých případech, jako například u těchto novorozenců, se Tibeťané jeví lépe adaptováni v evolučním smyslu, protože méně jejich potomků umírá. Dokáží se lépe reprodukovat a víc jejich genů přejde do další generace.“ Navíc kdykoliv Mooreová a její kolegové studovala děti ze smíšených manželství, zjistila, že jejich průměrná dechová kapacita je přesně na půl cesty mezi čistokrevnými Tibeťany a Číňany – tedy další indicie, že se zde projevují geny.“

[Gantenbein 1993:42]

Bohužel dodnes nebyl proveden výzkum, jež by srovnával fyzickou adaptaci na vysoké polohy u Šerpů narozených a žijících v Khumbu a potomků rodin, které odešly do Káthmándú, či do jiných níže položených oblastí. Genetická dispozice vlastní patrně všem etnikům tibetského původu se nicméně jeví vcelku pravděpodobná. Jako vysokohorští nosiči dnes už pracují i etnika tibetského původu žijící dlouhodobě v nižších polohách (zejména Tamangové) a zjevně jim výška problémy nedělá.

Nad 3 000 metrů je každá fyzicky namáhavá činnost mnohem náročnější a více únavná. Evoluční tlak tak působí velice silně, fyzicky méně zdatný jedinec se nerozmnoží. Předkové Šerpů a Tibeťanů žili na Tibetské náhorní plošině zřejmě už před dvaceti tisíci lety a to je doba, která by tvořivým silám evoluce mohla stačit.

5 Thakálíjové

Thakálíjové podobně jako Šerpové patří k antropologicky nejvíce zkoumaným etnickým skupinám Nepálu. Sice si nezískali takovou mezinárodní proslulost jako šerpští lezci, ale zato dosáhli poměrně velkého politického vlivu, jakému se v Nepálu z nepahárských skupin mohli těšit jedině Nevárci. Řada z nich byla ekonomicky úspěšná a zařadila se mezi nejbohatší Nepálce vůbec. Pro antropology se Thakálíjové stali zajímavým objektem studia z řady důvodů, které shrnuje autor obsáhlé monografie *The Thakali* Michael Vinding:

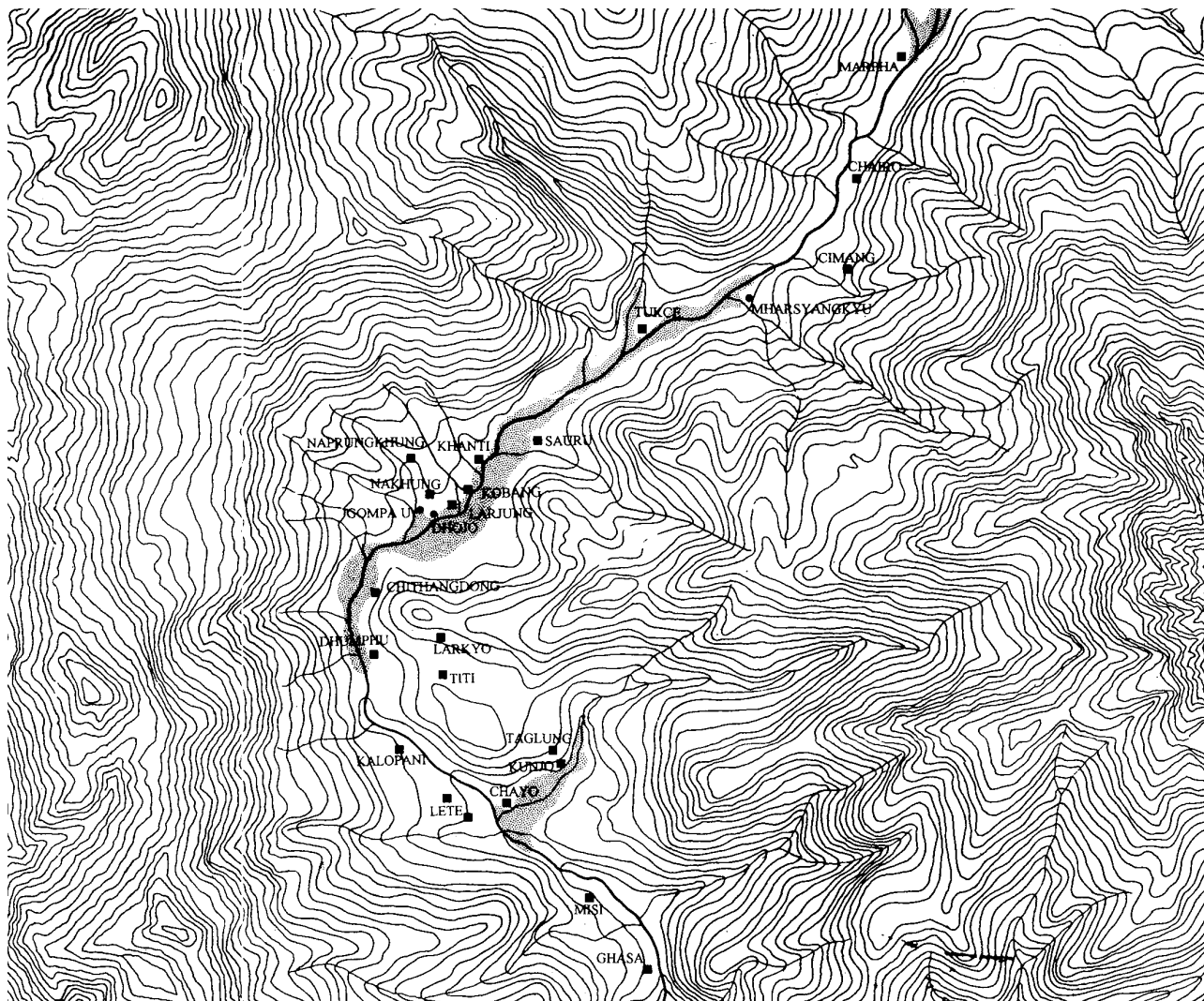
Za prvé, cizí vědci zabývající se himálajským regionem často volí pro svůj terénní výzkum Nepál, protože se zde, v porovnání s okolními zeměmi, dají relativně snadno zajistit příslušná povolení. Za druhé antropology tradičně víc zajímají lidé z hor a velehor, spíš než z plání. Za třetí, terénní práce v Thak khole není nijak zvlášť náročná: komunikace se světem je dobrá, klima je příjemné, lidé jsou přátelští a kooperativní a ubytování i jídlo je vynikající. V neposlední řadě, Thakálíjové jsou skvělá volba pro antropologa, co se zajímá o obchod, migraci a sociální změnu. [Vinding 1998:1]

Studium Thakálíjů jako etnické skupiny, která velmi bezproblémově vplynula do moderního kontextu, též nabízelo lákavou perspektivu, že odhalí klíčové determinanty, jež pomohou převést přes rozbouřené vody modernizace i jiná himálajská etnika.

5.1 Kdo jsou Thakálíjové

Thakálíjové jsou obyvateli údolí řeky Kalí Gandakí, která rozděluje horské masivy Annapurny a Dhaulagíri. Území, kde žijí, se nazývá Thak khola, ale oni sami mu říkají Thaksatsé – Sedm set mezí. Tato oblast je dostupná čtyři dny pochodu z nepálského města Pókharý, nicméně v posledních dvaceti letech tuto vzdálenost postupně zkracuje silnice, která dříve či později Thak kholi dosáhne. Nejjižnější vesnicí thakálíjského osídlení je Ghasa a nejsevernější Kagbeni, u Tamang Thakálíjů (viz níže) je nejsevernějším sídlem Tukče. Dno údolí se nachází ve výšce asi 2 500 metrů a po obou stranách velmi prudce stoupá. Díky převýšení mají Thakálíjové k dispozici velice pestrou směsici výrazně odlišných mikroklimatických zón. Na sever vede cesta přes Mustang dále do Tibetu. Stezka přes průsmyk Thorung-la směřuje na východ do sousedního údolí, kde žijí Nešangové a složitá stezka na západ vede do izolované vysokohorské oblasti Dolpo. Díky své strategické pozici měla Thak khola v historii vždy svůj význam.

Vinding jako Thakálije označuje tři různé endogamní skupiny.



Vrstevnicová mapa Thak kholy ukazuje příkře stoupající svahy nad obydleným dnem údolí. [převzato z Vinding 1998]

...zejména Tamangy,⁴³ jejichž domovem je Thaksatsé a dál na sever sídlící Mawátány, kteří tvoří domorodou populaci vesnice Marfa a Julkasompajmy, pocházející z vesnic Thimi, Syang a Cimang v oblasti Pančgaún. Tyto skupiny hovoří svými vlastními dialekty thakálíjského jazyka, jež se liší ve slovníku, přízvuku a důrazu. [tamtéž:18]

Starší entografové označovali za pravé Thakálíje pouze Tamangy. K nároku dalších dvou skupin Vinding dodává:

Tamang Thakálíjové tvrdí, že jen oni jsou jediní praví Thakálíjové. Oprávněně říkají, že slovo Thak původně označovalo pouze oblast Thaksatsé. Pokud Thakálíj znamená člověk z Thaksatsé – a to jsou pouze Tamang Thakálíjové – tak se tímto způsobem mohou říkat pouze oni. Mawátán a Julkasompajmy Thakálíjové si tak také říkají. Na podporu svého tvrzení připomínají podobnosti svých nářečí a kultury a to, že dříve mezi nimi docházelo

43 Neplést s kastovní a etnickou designací Tamang, která byla diskutována v kapitole 3.3.

i k vzájemným sňatkům. Vzhledem k tomu, že Tamang Thakáljové měli větší moc, dokázali své tvrzení prosadit před jinými Nepálci i před antropology. [tamtéž:20]

V této práci se výlučně zabývám Tamang Thakáliji. Řada informací, které uvádím, jsou sice platné i pro dvě další skupiny, ale originální způsob adaptace a akomodace měním se politickým a sociálním podmínkám je vlastní právě jim. V dalším textu je budu označovat jen jako Thakálie.

Thakáljové se dělí na čtyři patrilineární exogamní klany *Cyogi* (Nepálsky Gaučan), *Salgi* (Tulačan), *Dhimčan* (Šerčan) a *Bhurgi* (Bháttačan). Příslušnost k jednomu z těchto čtyř klanů je v podstatě jediným faktorem, který ze člověka dělá Thakálije. Mají jasné mongoloidní rysy, i když stále ještě je možné je rozeznat od Tibeťanů a Bhótů. Hovoří tibetobarmským jazykem bódického typu, který je nejvíce příbuzný gurungštině. Tyto fakty napovídají, že Thakáljové patří na rozdíl od Šerpů k relativně dávným migrantům z Tibetu⁴⁴. Jejich kultura je dosti pestrým amalgamátem starých domorodých tradic – tibetského buddhismu, hinduismu a nejnověji i moderního kosmopolitního životního stylu – které na sebe nabalovali po celé své dějiny.

Ve třinácti vesnicích *Thaksatsé* v současnosti žije asi pět tisíc obyvatel, z čehož zhruba tři tisíce patří k Tamang Thakáljům. Dalších asi sedm tisíc žije v jiných částech Nepálu. Mnoho z emigrantů již dnes nemluví thakálijským jazykem a do značné míry ani neudrží své domorodé tradice, nicméně většinou si zachovávají silné vědomí své thakálijské identity.

5.2 Legendy a historie

Archeologické nálezy ukazují, že Thak khola byla osídlena už 8. století před naším letopočtem lidmi, kteří žili v jeskyních a podle kosterních nálezů patřili zřejmě ke kavkazské rase. Ti byli někdy na přelomu letopočtu nahrazeni lidmi tibetobarmského původu, kteří si budovali vesnice při březích řeky. Archeologický výzkum na místě jednoho takového sídla přinesl zajímavé poznatky vztahující se k počátkům transhimálajského obchodu:

Historicko-ekonomický základ sídla ještě nemůže být s jistotou určen: kvalita importovaného zboží je na obyčejné pasteve příliš vysoká a úroveň architektury je taky vyšší, než by se dalo čekat od obyčejných zemědělců. To nás vede k předpokladu, že

⁴⁴ Nejspíše přišli z Tibetu na jižní svahy Himálaje s tzv. Kiráty přibližně ve třetím století před naším letopočtem. Kiráty byli předky celé řady dalších himálajských etnik.

obyvatelé Kalunu si živobytí zajišťovali nejen farmařením, ale též se podíleli na zahraničním solném obchodě se vzdálenými partnery mezi Tibetem a Indií. [tamtéž:49]

Už od 5. století našeho letopočtu se Thak khola nacházela pod nepřímým tibetským vlivem. Kolem 12. století je v Thak khole doloženo působení tibetského buddhismu školy Ňingmapa a Bönu, vznikají chrámy a kláštery. Oblast je v tibetských pramenech označována jako *Serib*, a je osídlena lidmi hovořícími jazykem *sekai*, který se podobá dnešní thakálíjštině. Od 14. až do poloviny 18. století byla Thak khola střídavě pod nadvládou celé řady okolních království a knížectví, zejména mocné pahárské Džumly a Párbatu, a tibetských států Gungthang, Ladak a blízkého Lo (Mustang). Kulturní vliv tibetského buddhismu z Lo asi převládal, nehledě na to, či území zrovna Thak khola bylo. V druhé polovině 18. století sjednotitel Nepálu, král Górkhy, Pritví Nárajan Šáh definitivně porazil Párbat i Džumlu a král Lo přijal Šáhovu nadvládu. Thak khola se definitivně stala součástí Nepálu.

Jistým zdrojem informací o historii Thak kholi je též lidová tradice. Jedno z oblíbených vyprávění například říká, že Thakálíjové jsou potomci Hansa Rádži, prince z Džumly, který si vzal za ženu princeznu z Thini (vesnice v Pančgaúnu) a Thaksatsé dostal jako součást jejího věna. Podobně svůj původ odvozují například i Taralijci [viz Fisher 1987]. Tento příběh nejspíš vznikl počátkem 20. století, aby fiktivním příbuzenstvím s významným pahárským panovnickým rodem legitimizoval nároky Thakálíjů na vysoký kastovní status.

Dalším zdrojem informací o původu Thakálíjů jsou klanové legendy, které dokonce existují v psané podobě. Obzvlášť významná je legenda klanu Gaučan, která popisuje příchod svého předka Áni Airama ze západního Tibetu či možná severozápadního Nepálu. V Thak khole se setkal s lidmi, o nichž neměl moc dobré mínění a kteří se zvali *Thatan*. V textu se též uvádí, že předci jiných klanů přišli z odlišných míst, ovšem společně s Áni Airanem se rozhodli, že budou žít v Thaksatsé. „*Ó čtyři naši bohové! Ačkoliv naše rodiště jsou vzdálená, nechť žijeme s tím, že místo našeho setkání je stejné!*“ praví se v klanové legendě [citováno dle Vinding 1998]. Přestože klanové historie nelze brát jako seriózní zdroj informací, to, že Thakálíjové přišli na místo, které již bylo osídlené, a možná se s původními obyvateli smísili, souhlasí s našimi znalostmi. Poukaz na smíšený původ Thakálíjů, se zdá poměrně pravděpodobný.

5.3 Společnost

Thakálijská společnost je, podobně jako šerpská, v zásadě rovnostářská, není však zdaleka tak individualistická a celkově je více organizovaná a komunitně orientovaná.

Všech třináct vesnic v Thaksatsé pořádá každý rok, anebo když si to žádají okolnosti, vesnický sněm, jehož se mohou zúčastnit všichni dospělí thakálijské muži, kteří jsou hlavou domácnosti se statutem *kurija* – tedy mají ve vesnici po nějakou dobu domov a vlastní zde pozemky. Sněm volí náčelníka na dobu neurčitou – většinou až do jeho smrti či odchodu do důchodu – případně ho může odvolat, což je ovšem velmi vzácné. Jako náhradu sněm obvykle vybírá příbuzného původního náčelníka, takže v některých vesnicích zůstává tato funkce v rukou jednoho rodu po celé generace. Sněm může vetovat nařízení náčelníka a schvaluje návrhy, které mu náčelník či členové komunity předkládají. Vyhlášky schválené sněmem jsou závazné a náčelník je oprávněn vybírat za jejich porušení pokuty. Vesnická vláda udržuje písemnou dokumentaci své činnosti, zapsány jsou i schválené vyhlášky a nařízení. Náčelník měl dřív dokonce soudní pravomoc nad nehrdelními zločiny a dodnes rozsuzuje spory mezi vesničany. V dřívějších dobách byl zároveň výběřčím daní a vstupoval tak do kontaktu s nepálskými úřady. Kromě úřadu náčelníka mezi vesničany v ročních periodách rotují funkce tajemníka, pokladníka a případně další úřady. Každý člen sněmu je povinen poslechnout náčelníkovu výzvu zúčastnit se veřejných prací, například obnovování zavodňovacích kanálů.

Třináct náčelníků thakálijských vesnic tvoří dohromady *radu třinácti (tera mukhyja)*, která má předsedu, místopředsedu a pokladníka. Schází se dvakrát ročně a řeší celou řadu otázek, od rozhodování lokálních sporů, přes používání pastvin a rozšiřování zemědělské plochy, až po skupinové sociální reformy. *Rada třinácti* v minulosti uvedla v život řadu ambiciózních nařízení, které výrazně reformovaly thakálijskou kulturu.

Ačkoliv se Thakálijové běžně dostávají do spory s pravidly, které náčelník či sněm zavede, jsou na své demokratické instituce hrdí a takřka bez výjimky uznávají jejich legitimitu.

Základní ekonomickou a politickou jednotkou thakálijské společnosti je domácnost, jež se ideálně, ale nikoliv nezbytně, skládá z nukleární rodiny, obecně příbuzných, kteří majetek a výsledky své práce. Domácnost složená z nukleární rodiny je považována za vhodnější řešení než domácnost sdružená – v Nepálu jinak rozšířenější. Důvodem, který Thakálijové uvádějí, je fakt, že každý dospělý muž potřebuje prostor pro své nezávislé rozhodování. Přesto novomanželé obvykle několik let žijí s ženichovými rodiči, než se

osamostatní a postaví si vlastní dům. Při odchodu jim náleží spravedlivý podíl majetku celé domácnosti, který však mohou dostat až později jako dědictví. Od nejmladšího syna se očekává, že se svými rodiči zůstane, aby se o ně postaral, až budou příliš staří.

Manželské partnery si Thakáliové vybírají z jiných klanů, než je jejich vlastní, zároveň to však nesmějí být ani poměrně velmi vzdálení příbuzní. To v malých vesnických komunitách radikálně omezuje výběr a Fisher uvádí, že když se jeden z jeho mladých informátorů dozvěděl o velmi podrobných genealogických stromech, které si o Thakálíjích z různých vesnic vede, poprosil ho, jestli by do nich nemohl nahlédnout a najít mu vhodnou nevěstu. Fisher mu několik typů skutečně poskytl, ale všechny bez výjimky se nakonec ukázaly jako nevhodné, buď kvůli nezaznamenanému vzdálenému příbuzenství, nebo kvůli podezření z čarodějnictví⁴⁵. [Fisher 2001]

Existují tři formy sňatku. K tradičním a dnes již zakázaným způsobům patřil únos. Ve skutečnosti se však nejednalo o opravdový únos, ale o jeho ritualizovanou formu, kdy nápadník nejdříve dívce, jíž si vyhlídnul, dal určitý signál, na který ona symbolicky odpověděla. Buď přijetím, nebo odmítnutím. Pokud přijala, byla v následujících týdnech přepadena a unesena, pokud odmítla, pravděpodobně k tomu nedošlo. Únosu se dívka vždy naoko bránila, přestože se sňatkem v podstatě souhlasila. Následovalo vyjednávání mezi rodinami ženicha a nevěsty. Konečné rozhodnutí však bylo vždy na straně nevěsty. V současnosti obvykle dochází ke sňatkům domluveným, které mohou iniciovat dvojice, jež v sobě našly zalíbení, ale též jen rodiny budoucích manželů za účelem uzavření politického a majetkového spojení. Poslední formou je tzv. manželství útěkem, k němuž se však mladí lidé uchylují jen v případě, že sňatek vyvolává extrémní odpor u jejich rodin.

Tradiční forma sňatku únosem byla zakázána, kvůli údajnému nátlaku na nevěstu. Ve skutečnosti právě v této formě má nevěsta nejsnazší možnost odmítnout, protože nátlak – velice omezený závaznými pravidly tohoto rituálu – vůči ní může uplatnit pouze její nápadník. V případě domluvených sňatků na nevěstu vyvolává zcela neomezený nátlak celá rodina.

Pozice muže a ženy není u Thakálíjů rovnoprávná, protože žena se nemůže zúčastnit vesnického sněmu, a to ani jako zástupce nemocného nebo nepřítomného muže, a ani nemůže být zvolena do nějaké vesnické funkce. V běžném životě ale ženy mají značnou autonomii, a nedá se říct, že by se od nich očekávala podřízenost mužům. Vykonávají

⁴⁵ Čarodějnice jsou pode Thakálíjů ženy, které mají nevědomou schopnost člověka uřknout nebo třeba způsobit, že se zkazí pivo. Rodiny, z nichž je některý člen podezřelý z čarodějnictví, mají velké problémy najít nápadníky pro své dcery a nezřídka je z nutnosti provdávají za členy jiných etnických skupin.

i náročné mužské práce, rozhodují o ekonomických záležitostech a jsou ekonomicky aktivní. Zejména provozují hotely a osvěžovny při stezkách v Thak khole i na sever a na jih od ní a výrazně tak přispívají k výdělkům domácnosti.

Thakálijoové jsou integrováni do kastovního systému jako čistá, alkohol pijící kastovní skupina (viz 3.3). V historii si však činili nárok na thákurský kastovní status a do jisté míry tak činí dodnes. Vinding uvádí, že kastovní systém podle Thakálijoů má jen dvě kategorie – čistých a nečistých, přičemž všichni, kteří spadají do jedné z těchto kategorií, jsou si v principu rovni. [1998] To však přesně neodpovídá skutečnosti. Thakálijoové se cítí být rovni četrijům a bahúnům (kteří jsou správně v kastovním systému na vyšší úrovni) a tím pádem se staví nad Gurungy, Magary, Bhóty a další skupiny. V principu má kastovní systém pro Thakálije jen okrajový význam a už od sedmdesátých let minulého století se od něj osvobozují.

5.4 Náboženství a vzdělání

Thakálijské náboženství je směsicí různých tradic. V moderním kontextu se někteří z Thakálijoů hlásí k hinduismu, jiní se vrací k tibetskému buddhismu, jako vyznání svých předků. Lidé s vyšším moderním vzděláním se můžou hlásit i k ateismu a agnosticismu. Všichni bez výjimky však vyznávají kult čtyř klanových bohů, který je vlastní pouze Thakálijoům a patří k nejvlastnějším vyjádřením jejich etnické identity. Klan Gaučan vyznává boha v podobě draka, Tulačan má za boha slona, Šerčan lva a Bháttačan jaka. Všichni čtyři bohové jsou každých dvanáct let v Thak khole rituálně oslavováni při festivalu *La feva*. Jedná se o nejvýznamnější náboženskou a kulturní událost Thakálijoů, na níž se sjíždějí emigranti nejen z celého Nepálu, ale i ze zahraničí. Podobný masový svátek nemá u jiných nepálských etnik obdobu.

Klanové náboženství ovšem ve své podstatě postrádá jakýkoliv duchovní obsah a nepodává žádné vysvětlení světa. V tomto směru i v současnosti hraje vedoucí roli tradice reprezentovaná lidovým buddhismem tibetských škol Ňingmapa a Bön. Lidové náboženství se liší od vysokého klášterního buddhismu, jaký existoval v Tibetu – lidové lamové žijí běžné světské životy, nedodržují celibát a jejich funkce je obvykle dědičná. Kvůli záměrnému přibližování thakálijské kultury nepálské hinduistické majoritě byl v minulosti tibetský buddhismus v oblasti různě potlačován. Snellgrove, který Tkak kholou procházel v padesátých letech, k tomu poznamenává:

Říkají o sobě, že jsou hinduisty, ale hinduismus pro ně neznamena víc, než jen přijetí kastovních pravidel a předsudků. Je třeba říct, že ač buddhistický chrám chátrá, žádný hinduistický dosud nebyl postaven. Zřejmě je věci prestiže říkat si hinduista, a je taky znakem osvětleného vzdělání opovrhovat veškerým náboženstvím. Starší generace je zmatena, protože nikdo v Tukče nemá dostatečné vzdělání, aby obhájil platnost staré náboženské tradice a tito lidé mají pocit, že celý smysl jejich životů se hroutí. Můj hostitel – lama – byl též produktem této nešťastné konstelace. „Je pravda,“ zeptal se mě jednou, „že je šest různých sfér možného znovuzrození?“ Zjistil jsem, že musím sám obhajovat buddhistickou doktrínu, vysvětlovat relativitu všech forem existence a základní fakt pomíjivosti jevů. [Snellgrove 1981]

Představa západního odborníka na klasickou tibetštinu a buddhistickou ikonografii, jak vysvětluje vesnickému lamovi sofistikovanější části buddhistické doktríny, rozhodně nepostrádá jisté orientalistické kouzlo, ukazuje nám však také, že představy o světě a duchovní obsahy buddhismu, byť poněkud vágní, nemělo co nahradit, protože přijetí hinduismu bylo povrchní. Přestože se lidový tibetský buddhismus stal v určité době oficiálně nežádoucí, podle Vindinga je dnes opět přijímanou součástí thaklijské kultury, anebo alespoň tradice a folklóru.

V Thak khole nikdy nestály celibátní buddhistické kláštery, které by šířily určitou elementární vzdělanost i mezi laickou populací, jako tomu bylo u Šerpů. Přesto si Thakálíjové, nejdříve ti bohatí, kteří podnikali mimo Thak kholu, uvědomili význam vzdělání a své děti poslali do škol v rozvinutějších částech země. Proto se už na začátku padesátých let Snellgrove v Thak khole setkává s absolventy indických univerzit. V šedesátých letech se z iniciativy bohatých a vlivných Thakálíjů vystavěly základní školy prakticky ve všech vesnicích. Protože rodiny obvykle počítají s určitou mírou dětské práce, vydali náčelníci většiny vesnic výnos, podle kterého je školní docházka povinná pro všechny děti až do třetí třídy. Procento zapsaných dětí a zejména dívek patří v Thak khole k nejvyšším v Nepálu. Díky rozvinutému základnímu školství a obecně velké hodnotě, která je připisována vzdělání, dosáhla řada Thakálíjů středního vzdělání v Káthmándú a Pókhaře a někteří i vysokoškolského vzdělání (včetně antropologického) na univerzitách v Indii a v rozvinutých zemích, mimo jiné u nás.

5.5 Zemědělství, pastevectví a obchod

Klima v Thak khole je sice kvůli nižší nadmořské výšce celkově příjemnější než v Khumbu a zima je zde vcelku mírná, nicméně masiv Annapurny vytváří srážkový stín, takže monzunové deště do Thak kholy prakticky nepřicházejí. Hlavní část zemědělské sklizně

pochází z polí v okolí vesnice, které jsou vlastnictvím jednotlivých domácností. Něco se též vypěstuje na tzv. lesních políčkách, jež se nacházejí na svazích údolí zhruba tisíc výškových metrů nad vesnicemi. Políčka v údolí dávají dvě sklizně ročně, pěstují se na nich různé druhy obilovin, luštěniny, brambory a zelenina. Práci na polích obstarávají všichni členové domácnosti, někdy na výpomoc najímají nádeníky, kteří za tímto účelem přicházejí z okolních oblastí, a stejně jako u dalších himálajských etnik si vesničané na reciproční bázi vzájemně vypomáhají.

Pastevectví je dalším důležitým zdrojem thakálijské ekonomiky. Chovány jsou krávy a jaci, jejich kříženci, dále kozy, ovce a muly. Zvířata poskytují jak mléko a další produkty, jež spotřebovává přímo domácnost jejich majitele, tak i další komodity (maso, máslo, tažnou či nosnou sílu atd.), které je možné prodat či vyměnit na reciproční bázi. Někteří Thakálijoové mají větší stáda, která jim vytvářejí určité příjmy, chudší domácnosti, jež mají méně zvířat, se někdy spojí, aby na všechna zvířata na pastvě dohlížel pouze jeden vybraný či najatý člověk. Pastviny na svazích údolí jsou vlastnictvím všech vesničanů, nicméně obyvatelé jiných vesnic je užívat nemohou. Kvůli překročení hranic pastvin občas dochází ke sporům s jinými vesnicemi.

Zemědělství, pastevectví a navíc ještě lov a sběračství jsou důležité ekonomické aktivity v Thak khole. Do jisté míry se jimi zabývá každá domácnost. Žádnou z nich však tyto aktivity zcela neužíví. Celou řadu produktů, kterou domácnosti nutně potřebují anebo která se stala součástí jejich životního stylu, je potřeba nakupovat nebo směňovat. V tradičním kontextu Thakálijoům příjmy navíc zajišťoval také solný obchod s Tibetem.

Existují dva důvody, proč Thak khola výrazně profitovala na solném obchodě. První spočívá ve velmi výhodném umístění na hranici dvou odlišných klimatických zón.

V létě obchodníci ze severu přinášeli do Thak kholi – za pomoci jaků, mul, oslů, koz a ovcí – sůl a vlnu. Kvůli monzunu je v tomto období velmi těžké vést nosná zvířata dál na jih pro ječmen a rýži. V zimě, obchodníci z jihu přinášeli do Thak kholi rýži, ale kvůli chladu bylo pro ně velmi náročné pokračovat dál na sever pro sůl. Díky této příznivé geografické pozici Thakálijoové nepotřebovali ani žádná nákladní zvířata, aby vydělali, stačilo jim pouze na pár měsíců zboží uskladnit. Někteří Thakálijoové podnikali jen tímto způsobem, zatímco jiní si zvyšovali zisky nakupováním soli na severu, kterou pak prodávali dál na jih za použití kříženců a mul jako nákladních zvířat. [Vinding 1998:116]

Druhým důvodem je velmi schopné a obratné jednání thakálijské elity s káthmándsckými úřady, které jim umožnilo obchod s Tibetem v celé oblasti na dlouhou dobu ovládnout. Způsob, jakým k tomu došlo, podrobněji probereme v následujících kapitolách.

5.6 Sociální adaptabilita

Thakálijoové jsou etnikem, které po celou svou historii prokazovalo mimořádnou přizpůsobivost měnícím se mocenským podmínkám. Oportunismus, s nímž přistupovali ke komukoliv, kdo zrovna v Káthmándú vládl, byl velmi nápadný a jako určitý adaptivní vzorec chování se mohl vyvinout v období mezi 14. a 18. stoletím, kdy Thak khola střídavě upadala pod nadvládu celé řady kulturně i formou správy vyhraněně odlišných státeků (viz 5.2). Thakálijský přístup k vládnoucím úřadům ovšem měl daleko k podlézavosti a naopak se vyznačoval někdy i dosti nadsazeným sebevědomím. Thakálijoové svým pánům nabízeli loajalitu, ale zároveň vždy očekávali, že na tom nějakým způsobem vydělají. Tento přístup překvapivě slavil úspěchy, a to zřejmě ze stejných důvodů, z jakých byla některým okrajovým etnikům vesměs tolerována porážka hovězího dobytka (viz 3.4). Strategický a obchodní význam Thak kholy ruku v ruce s obtížnou dostupností ze správního centra jim zaručovala značnou autonomii a shovívavost Káthmándú, alespoň dokud nebyly ohroženy příjmy z cel a daní. Slovy významného nepálského historika M. C. Régmiho – *režim byl dost rozumný, aby nepodřízl husu snášející zlatá vejce, ale také nedopustil, aby husa ztloustla*. [citováno dle Vinding 1998:69]

Zdanění v Thak khole bylo v 18. století vyšší než jinde a některé méně movité domácnosti se raději stěhovaly do okolních oblastí s mírnějším daňovým zatížením. Výběrem daní byl obvykle pověřen soukromý výběrčí z jiné oblasti, který měl každý rok vybrat fixní částku. Ten se uchyloval i k zastrašování a zneužívání svého úřadu, navíc neexistovala žádná kontrola nad skutečným množstvím vybraných daní. Emigrace z Thak kholy dále zvyšovala daňové břemeno těch, co zůstali. Proto na přelomu 18. a 19. století začali daně vybírat přímo náčelníci vesnic. Hlavními příjmy státní pokladny se též postupně stávala obchodní cla.

5.6.1 Solný obchod, cla a monopol

Celní stanice patrně už od 18. století ležela ve vesnici Dana asi půl dne pochodu na jih od Thak kholy. Toto umístění bylo logické, protože až do Dana se mohly ze severu dostat karavany s nákladními zvířaty, ale dále na jih se muselo zboží přeložit do nůši, protože cesta byla pro naložená zvířata nebezpečná a navíc pro jaky je dál na jih už příliš horko⁴⁶. Výběrem cel býval opět pověřen soukromý výběrčí, jenž si svůj úřad v podstatě kupoval. V pravidelných periodách o úřad výběrčího soutěžilo více podnikatelů, kteří nabízeli co

46 Himálajské přísloví říká: „Tam kde roste kukuřice, jak už jít nemůže.“

nejvyšší částku, pochopitelně však nemohli nabídnout víc, než kolik očekávali, že jim následně výběr cla v předepsané výši přinese. Tím byli výběřčí motivováni nejen cla vybírat, ale i všemožně podporovat rozsah obchodu (například zlepšováním a udržováním cest), aby rozdíl mezi prostředky, jež odvádějí státu a množství vybraných poplatků, byl co nejvyšší v jejich prospěch.

Prvním, nebo alespoň jedním z prvních thakálijských výběřčích daní, se někdy během poloviny 19. století stal Balbir z klanu Šerčan a po něm mnoho jeho potomků a příbuzných.⁴⁷ Tento mimořádně schopný náčelník a podnikatel se poprvé zapsal do historie, když v letech 1854 až 1856 vypukla válka s Tibetem. Do Thak kholy dorazil vládní úředník, aby naverboval thakálijské muže jako nosiče a personál pro vojsko. Pouze členové čistých nezotročitelných a vyšších kast mohli podle pahárských představ bojovat. Balbir ještě s jedním náčelníkem protestovali a připravili petici, ve které připomněli, že v době nadvlády pahárského království Párbat byli Thakálije verbováni i jako vojáci. Též poukázali na závazek z roku 1814, kterým Káthmándú osvobodilo Thak kholu od povinné neplacené práce v době války. Vláda požadavky petice přijala, Thakálije byli naverbováni jako vojáci a Balbir, sloužící jako překladatel z tibetštiny, se v bojích vyznamenal. Zřejmě se mu podařilo získat si i spojence v nepálské vládě, protože když se v roce 1860 dostal do konfliktu s výběřčím daní a cel a byl uvězněn místní vládou, zachránil se útekem do Káthmándú, kde se mu podařilo zvrátit situaci ve svůj prospěch.

Zlomovou událostí v obchodu se solí v Thak khole se stalo zavedení monopolu v roce 1862. Skupina thakálijských náčelníků chtěla s úřady v Káthmándú domluvit snížení neúnosné daňové zátěže. Bylo jim navrženo zavedení systému zdanění a cel, který v té době platil v oblasti Humla. Náčelníci si zřejmě úplně neuvědomili důsledky, když souhlasili. Daně domácností se sice snížily, nicméně obchod se solí byl výrazně omezen. Obchodníci již nesměli tibetskou sůl nést dál než do Dana, a zde ji museli prodat výběřčímu cla za cenu kterou on určil. Jiné tibetské komodity jako třeba vlnu, mohli sice obchodníci nést stále dál na jih, nicméně i tak solný monopol, který trval až do třicátých let minulého století, mnohým způsobil ztráty. Samozřejmě kromě podnikatelů, jimž se podařilo získat vždy dvouletý kontrakt na výběr cla a tím i na veškerý obchod se solí. Roku 1868 byl do této funkce jmenován Balbir. On a jeho potomci drželi monopol po větší část jeho platnosti až do jeho definitivního zrušení v roce 1928. Zpočátku byl Balbirův rod ohrožen konkurencí

⁴⁷ Nepanuje úplná jistota, kdy poprvé Balbir úřad výběřčího zastával. Dokumenty dokládají, že v této funkci působil až v roce 1868, vzhledem k tomu, že i ve starších dokumentech je uváděno jeho jméno s přídomkem *subba*, kterým se výběřčí titulovali, zdá se pravděpodobné, že v této funkci působil už dřív. Je též možné, že před ním funkci zastávali i jiní Thakálije.

jiného thakálijského rodu a začátkem století též o kontrakt soupeřil s Manilál Gurungem, patrně Nešangem z Manangu. I přes občasné ztráty členové Balbirova rodu a jejich spolupracovníci pohádkově zbohatli. Rukama jim procházeli až neuvěřitelné částky – dvouletý kontrakt na výběr cla a solný monopol v Thak khole ve dvacátých letech stál 150 000 rupií, za což se tehdy údajně v Nepálu dalo nakoupit asi padesát kilogramů zlata.

Malé obchodníky, kterým se nepodařilo nějakým způsobem spojit své síly s výběřčím daní, však monopol poškozoval. Řada Thakálíjů byla nucena od obchodních aktivit úplně upustit a soustředit se na zemědělství a pastevectví. Na druhou stranu nikoliv nepočetná část Thakálíjů, spolupracujících nějakým způsobem s výběřčím, na monopolu výrazně profitovala. Z horské vesnice Tukče, kam Balbirovi potomci přesunuli celní úřad, se stalo výstavné městečko, jaké v té době mělo v Nepálu obdoby snad jen v Káthmánském údolí. Růst velice bohaté a vlivné elity se styky s centrem nepálského státu sice proběhl na úkor méně šťastných vesničanů, nicméně právě tato elita se asi největším způsobem podepsala na úspěšných reformách, kterými Thakálíjové při své adaptaci na výzvy moderního kontextu, úspěšně prošli.

Monopol mohl mít i další konsekvence. V Dolpu stejně jako v Nar fu na východ od Thak kholi nacházeli v padesátých letech etnografové desítky let opuštěné vesnice. Předpokládali, že jejich obyvatele buď zkosila epidemie, nebo je vyhnaly změny klimatu či vyčerpání polí. Ačkoliv se tento předpoklad dá stěží dokázat, je možné, že vylidnění vesnic způsobil právě thakálijský solný monopol. Výpadek do té doby stabilních příjmů z obchodu mohl způsobit, že se obyvatelé těchto vesnic pouze zemědělstvím a pastevectvím už nedokázali uživit a museli proto odejít na jiné příznivější místo k životu.

Nešangové z Manangu byli též počátkem 20. století donuceni se kvůli monopolu přeorientovat z obchodu s Tibetem na obchod v severoindických nížinách. Při svých cestách narazili na železnici, jež značně rozšířila akční rádius jejich podnikání. Jízda vlakem přes celou Indii a dál byla pro tyto mimořádně odvážné obchodníky už jen krátkou epizodou v porovnání s časem, který strávili pěšky na horských stezkách, aby se dostali do svého odlehlého domova. První návštěva západního výzkumníka u Nešangů připomíná antropologickou anekdotu. Roku 1950 geolog a horolezec H. W. Tilman přichází na místo, kam noha bílého muže ještě nevstoupila. Očekává primitivní kmen, avšak jen co dorazí do vesnice, objeví se Nešang s fotoaparátem a cizího vetřelce zvěční. Nešangové měli v té době, kromě jiného, za sebou úspěchy s obchodem s drahými kameny v Barmě a ve Zlatém trojúhelníku hledali další příležitosti, jež nakonec našli mimo jiné v opiu. Brzy též objevili

potenciál v rostoucích ekonomikách Singapuru a Malajsie a v šedesátých a sedmdesátých letech se stali významnými obchodníky v kontextu celé Jihovýchodní Asie. [Spengen 1987]

Zrušení solného monopolu v roce 1928 znamenalo, že drobní obchodníci měli opět šanci dosáhnout slušných zisků. Balbirovi potomci sice byli krátce pověřeni administrativou spojenou s výběrem cel, ovšem ta již pro ně měla jen okrajový význam. Svůj kapitál investovali v nepálských nížinách a rozšiřovali obchodní portfolio například o dovoz cigaret. Ztrátu způsobenou zrušením monopolu kompenzovali orientací na dovoz zboží z Indie. Thakálíjové, kteří byli dosud z obchodu se solí vyloučeni, nyní také operovali dále na jih a obchodovali s dalšími komoditami. Na frekventované kupecké stezce údolím Kalí Gandakí doposud chyběly hostince, což byla příležitost pro thakálijské ženy. Kapitál na rozjezd obchodních podniků do jisté míry poskytl Balbirův rod, který částečně kompenzoval ztráty příjmů ze zrušení monopolu úročenými půjčkami jiným Thakálíjům. Ve třicátých letech zažíval obchod – v důsledku průmyslového rozvoje v severní Indii a zlepšení komunikací – nevídanou konjunkturu, takže neúspěšných dlužníků, kteří by byli nuceni prodat Balbirovým potomkům své pozemky a nemovitosti, nebylo mnoho.

Cesta, kterou vyšlapávala thakálijská ekonomická elita v čele s Balbirovými potomky, tedy rozšiřování ekonomických aktivit dále do Nepálu a Indie a zvětšování portfolia obchodovaného zboží, stejně jako rostoucí zisky z provozování hostinců a hotelů, které postupně začínali využívat kromě obchodníků i západní turisté na treku kolem Annapurny, vedly k tomu, že uzavření tibetské hranice pro obchod v šedesátých letech už nezpůsobilo dramatický úpadek v ziscích thakálijských obchodníků. Těsnější vazby se zbytkem Nepálu ovšem znovu vyvolali otázku, jaké místo mají Thakálíjové v nepálském národním státu. Tím se zabývá další kapitola.

5.6.2 Kulturní reformy a řízení dojmů

Na počátku dvacátého století inicioval Balbirův potomek Harkaman sérii kulturních reforem, jejichž cílem bylo potlačit tibetské složky thakálijské kultury a přiblížit se hinduistickým ideálům. Je možné, že svou roli zde hrálo Harkamanovo soutěžení s Manilál Gurungem o úřad výběrčího daní. Harkaman zřejmě čekal, že když se Thakálíjové jako skupina definitivně zbaví nelichotivé nálepky Bhót, budou v Káthmándú přijímáni s větší důvěrou. Čistě prakticky byl thakálijský kastovní status *nezotročitelných pijáků alkoholu* (viz 3.3) uznán už v roce 1855, kdy jim bylo dovoleno sloužit ve válce jako vojáci a nikoliv pouze jako nosiči a personál. Určité zvyky je však stále stavěly mezi opovrhované Bhóty.

Balbirův rod už se zjevně po cestě sanskrtizace vydal dřív, jak napovídají nepálská jména jeho členů, Harkamanovi se ovšem podařilo pro kulturní reformy získat i radu třinácti, která schválila reformní zákazy, příkazy a doporučení.

Mezi hlavní nařízení, které reforma přinesla, patřil zákaz konzumace hovězího masa a oblékání v tibetském stylu. Též byl zakázán hazard, pití alkoholu, sňatky únosem a údajně i užívání thakálijského jazyka mimo domorodé území. Finanční podpora tibetskému buddhismu se omezila a některé buddhistické stavby byly dokonce zbořeny. Lokální božstva byla prohlášena za emanace hinduistických bohů a namísto buddhistických mnichů začaly nejrůznější ceremonie sloužit hinduističtí brahmáni. Thakálíjové též místo tibetských jmen svých klanů začali používat jména nepálská.

Později část mladších Thakálíjů zašla ještě dál a přihlásila se k thákurskému kastovnímu statutu. Své tvrzení podpořili odkazem na klanové legendy, které naznačovaly původ thakálijských předků kdesi v Džumle a též k lidové legendě o tom, že předkem Thakálíjů byl princ z Džumly, Hansa Rádža. Nárok Thakálíjů pochopitelně nebyl dvourozeneckými kastami uznán.

Ke své reformě od buddhistických k hinduistickým hodnotám nebyli nijak vyzýváni hinduistickými vládci v mocenských centrech, protože bahúnům a četrijům bylo úplně jedno, že nějaká skupina horalů, stěží na vyšší úrovni než Bhótové, následuje buddhistické či hinduistické zvyky a jejich nároky na thákurský kastovní status byly pro příslušníky vysokých kast nanejvýš drzé a směšné. [Fürer-Haimendorf 1975:201]

Manzardo v tomto kontextu hovoří o typickém obchodnickém jednání:

Pokud si obchodník přeje dosáhnout na trhu určité ceny za nabízené zboží, vždy si nadsadí, aby mu zbyl prostor pro smlouvání. Thakálíjové v zásadě dělali to samé, když se chtěli zbavit nálepky Bhótů a zařadit se do středu hinduistické společnosti. Jejich pokus o uznání statutu nositelů posvátné stuhy byl odmítnut, což pochopitelně čekali, nicméně tím, že si řekli víc, dosáhli uznání svého statutu mezi pijáky alkoholu jako jsou Magarové a Gurungové. [Manzardo 1982]

Na rozdíl od ostatních autorů se domnívám, že přihlášení se k thákurskému kastovnímu statutu ve skutečnosti bylo symbolickým aktem směřujícím do vlastních řad. Velkorysé reformy se svými zákazy se totiž setkávaly s odporem řady lidí, včetně náčelníků, kteří jejich dodržování měli vynucovat. Tradiční praxe sňatků únosem pokračovala se zjevnou kooperací náčelníků, hovězí zůstalo na jídelníčku řady lidí a pití alkoholu i s hazardem pochopitelně nerušeně vzkvétalo. Skrytě též pokračovala podpora tibetskému buddhismu, byť v menší míře. Tvrzení, že Thakálíjové jsou ve skutečnosti dvourozenní hinduisté, kteří

dlouhým životem mezi Bhóty ztratili své původní tradice, je nutné chápat jak pokus ideologicky podpořit reformní snahy. Ty by již nebyly vnímány jako vnucování cizorodých vzorců chování a myšlení, ale naopak jako návrat k zapomenuté tradici. V části thakálijské společnosti tato představa zapustila kořeny, a tak ještě v roce 1983 na setkání Thakálijské národní asociace velká část delegátů tuto z historického hlediska nesmyslnou tezi obhajovala [Fisher 2001].⁴⁸ Harkamanova kulturní reforma nakonec měla smíšený úspěch. Nedokázala vymýtit domorodé a buddhistické zvyky, ale u mnoha pozorovatelů včetně antropologů alespoň v padesátých a šedesátých letech vyvolávala dojem že ano.

Naopak, nejdění hovězího či odmítnutí tibetského buddhismu atd. se týkalo pouze malé části moderně myslící populace... Víc než statistický podíl lidí, kteří přestali jíst hovězí, je zajímavý fakt, že byla shledána potřeba konzumaci hovězího zakázat, že skutečně došlo k pokusu nařízení zavést, a že tento zákaz byl následně prohlášen jako fait accompli tolika společenskovědními odborníky, kteří se fenoménem zabývali. [Schuler 1979]

Reforma tedy nakonec vyústila v řízení dojmů, dlužno dodat úspěšné. Thakálijoové nevyvolávali dojem, že se stali dobrými hinduisty jen před svými pahárskými vládci v Káthmándů, ale s ohledem na platné zákazy a nařízení i sami před sebou. Tak zřejmě vznikla natolik věrohodná kulturní fasáda, že jejímu klamu nakonec podlehl i někteří Thakálijoové, a zmátla i antropology a sociální vědce. Manzardo tvrdí, že Thakálijoové se oddávají řízení dojmů jako skupina [1982]. Osobně však zastávám názor, že tento skupinový model chování je důsledkem řízení dojmů mezi mnoha jednotlivci. Skupinové naopak bylo rozhodnutí rady třinácti projít opravdovou kulturní reformou. To je prakticky stejný, i když komplexnější, model sanskritizace, jaký v obecných rysech popsala v kapitola 3.5. Shoda mezi obecným a konkrétním thakálijským modelem, je jistým potvrzením platnosti prezentovaných závěrů.

Manzardo na studiu řízení dojmů u Thakálijoů postavil svou dizertaci. K té se nakonec dostali i samotní Thakálijoové, kterým se ovšem obraz oportunistických manipulátorů příliš nelíbil a údajně po podobných zkušenostech zaujali podezřívavé stanovisko k antropologům. V pozdějších letech Manzardo své pojetí řízení dojmů u Thakálijoů poupravil:

Ve svém středním věku si myslím, že má charakteristika Thakálijoů jako „mistrů manipulace“ byla přeci jen poněkud zlá. Vědomé manipulátory nalezneme dnes v každé

⁴⁸ Vinding poznamenává, že tato diskuse má ještě další rozměr. V devadesátých letech se v Nepálu poprvé začíná otevřeně mluvit o dlouholetém podřízení všech etnických skupin hinduistům s vysokým kastovním statutem a diskuse často nabírají ostřejší podobu. Thakálijské lavírování tedy nesouvisí ani tak s tím, co bylo v minulosti, ale na kterou stranu se mají přidat v současnosti a budoucnosti. [Vinding 1998]

společnosti, o Thakálíjích bych proto raději uvažoval jako o lidech, kteří dokáží plynule užívat více symbolických systémů a přecházet mezi nimi stejně snadno jako mezi komunikací v nepálštině, angličtině či nevárštině. Nazvat takové chování „multikulturní kompetencí“ spíše než „manipulátorstvím“ smazává zlý podtext mého popisu. [citováno dle Vinding 1998]

Multikulturní kompetence a řízení dojmů jsou spíše dva odlišné fenomény. Též se nejedná o vlastnosti, které by v kulturně roztržštěném Himálaji byly vlastní pouze Thakálíjům. Právě oni je však obratně využili, když si dokázali naklonit Paháry v Káthmándú a zároveň využít své orientace v kulturním kontextu periferie na tibetské hranici. Multikulturní kompetence Thakálíjů, stejně jako jistá míra řízení dojmů u některých jedinců, nepochybně stály v pozadí jejich úspěšné adaptace na výzvy moderního kontextu.

5.6.3 Dikur – rotační půjčka

Předešlých kapitoly ukázaly, že Thakálíjové jsou dosti individualističtí, ale zároveň komunitně orientovaní. To je pochopitelně zdrojem určitých konfliktů, ze kterých zřejmě vychází komunita i jednotlivci spíše posíleny. Mezi typické případy instituce, která zájmy komunity i individuů spojuje, patří například *dikur*, systém rotační půjčky, který se kromě u Thakálíjů vyskytuje i u některých jiných skupin, například u Nešangů a některých skupin Gurungů.

V principu dikur funguje následovně. Člověk, který potřebuje určitou hotovost, osloví své přátele a příbuzné a navrhne vytvoření nového dikuru. Dohodne se na plánovaném počtu členů (obvykle deset až třicet) a výši vkladů (stovky až tisíce rupií), následně založení nového dikuru ohlásí a začne nabírat zájemce o členství. V některých vesnicích je ještě potřeba souhlas náčelníka. Všech například deset zájemců se sejde a vloží do společného fondu předem dohodnutou částku, například každý 1000 rupií. Fond je následně plně poskytnut zakladateli dikuru, jenž v tomto případě dostane 9000 rupií (jeho vklad nemá smysl počítat). Následně se určí, kdo bude z fondu čerpat finance příští cyklus (který je většinou roční, ovšem může být i kratší). Členové se mohou buď dohodnout, nebo losovat, ovšem nejčastějším způsobem je otevřená soutěž – zájemci v podstatě nabízejí výši částky, kterou ve společném fondu zanechají. Například člen A nabídne, že ve společném fondu zanechá 3000 rupií a nikdo už nenabídne víc. Při dalším setkání každý zaplatí do fondu 1100 rupií (10% úrok) a člen A dostane 6900 rupií. O čerpání peněz má tentokrát největší zájem člen C, který nabídne 4000 rupií, načež mu je okamžitě vydáno 3000 rupií, které ve

fondy zbyly. Při příštím setkání všichni vloží do fondu 1200 rupií, člen C z toho dostane navíc 3800 rupií a ve fondu zbude 4000 rupií okamžitě dostupných pro dalšího zájemce. Takto se postupuje, dokud všichni členové dikuru jednou nečerpají ze společného fondu. Existuje určitá variabilita v pravidlech. Například někdy se úrok připočítává pouze členům, kteří již z fondu čerpali. Též částka, kterou čerpající člen nechává ve fondu může, být rozdělena zpět všem členům. Různou výši může mít i úrok.

Thakálíjové dikur vnímají především jako prostředek sociální solidarity, který i méně majetným členům komunity umožní dostat se ke kapitálu, potřebnému například k zahájení podnikání, nebo ke stavbě domu a podobně. Ve skutečnosti se však jedná o určitou formu půjčky, zatímco pro jiné členy jde o formu investice. Ti, kteří čerpají z fondu peníze mezi prvními totiž v konečném zúčtování dostanou méně než do fondu v průběhu fungování dikuru odvedou, zatímco členové, kteří si počkali až na závěr, mohou dosáhnout zajímavých zisků:

Během desetiletého trvání dikuru, zakladatel (jenž vybral fond v prvním cyklu) zaplatil o 55 % víc na splátkách (celkově 15 500 rupií) než obdržel (10 000 rupií). Úrok 55 % za deset let reprezentuje 7,6 % ročně, což je relativně nízká úroková sazba. Výše částky ve fondu v posledním cyklu dosáhla 20 000 rupií, takže ten, kdo ho obdržel dosáhl nakonec zisku 5 500 rupií, nad výdaje 14 500 rupií. [Fisher 2001:161]

Dikur neslouží jen chudým, ale může být užitečný i pro Thakálíje s majetkem v pozemcích a dobytku, kteří náhle potřebují hotovost. Současný peněžní dikur se vyvinul ze dikuru obilného. Ten skutečně plnil čistě funkci skupinové solidarity. Fond čerpal bez soutěže vždy ten, kdo zrovna obilí (jež se dalo zpeněžit) potřeboval, a vklady nebyly úročeny. Obilný dikur už však Thak khohle prakticky vymizel.

Většina antropologů dikur hodnotila jako jednoznačně pozitivní instituci, která určitě pomáhala a stále pomáhá Thakálíjům v jejich podnikání. Mezi členy dikuru panuje rivalita, ale instituce samotná je komunitní a kooperativní. Na druhou stranu jsou známy případy, kdy náčelníci v Thak khole zakázali veškeré zakládání nových dikurů, protože by se tak ještě zvýšily už tak nepřehledné majetkové vztahy a závazky v dané komunitě. Docházelo též k případům, kdy se dikur rozpadl a mezi jeho členy vzniklo nepřátelství.

Domorodé formě bankovníctví dávají někteří Thakálíjové přednost i dnes, přestože jsou pro ně dostupné i klasické bankovní úvěry. Dikur je vnímán jako méně formální a osobnější způsob čerpání úvěru, navíc se obejde bez složitého dokazování

podnikatelského záměru, ručitele či zástavy. Dnešní dikury jsou přístupné i členům dalších nepálských etnik a jsou i známy případy, kdy byl dikur založen zcela bez účasti Thakálíjů.

5.7 Moderní kontext

V padesátých až sedmdesátých letech Snellgrove [1981], Fürer-Haimendorf [1975], Manzardo [1977] a další vědci varovali před možným zmizením thakálijské kulturní identity. Na vině údajně mělo být za prvé opouštění původních (buddhistických) tradic a asimilace hinduistického či moderního životního stylu. Za druhé uzavření tibetské hranice, které Thakálíje připravilo nejen o vitální příjmy, ale též mělo způsobit konec jejich originálního obchodnického životního stylu. A za třetí migrace z Thak kholy do městských center a nížin vyvolávala obavy, že se zde jejich kulturní identita rozpustí.

Jak ukázal následný vývoj, varování bylo nepodložené. Od sociálních věd se očekává, že budou schopny předpovídat vývoj kulturních fenoménů alespoň s určitou přesností. Tak zásadní analytické selhání není možné svést pouze na špatné vyhodnocení některých faktů (například na to, že akomodace hinduismu je do značné míry pouze kulturní fasádou), ale patrně má co do činění s teoretickým pojetím kultury, identity a kulturní změny. Domnívám se, že apokalyptici thakálijské kultury se dopustili tří zásadních omylů. Za prvé pojímali kulturu jako stacionární a neměnný systém, a proto adaptivní kulturní změny, kterých se stali svědky, mylně interpretovali jako dezintegraci. Za druhé abstrahovali existenci jakési autenticky čisté formy kultury, *nenarušené* vnějšími, v tomto případě hinduistickými vlivy. A za třetí pojímali kulturu v její jevové dimenzi, nikoliv jako strukturu vztahů, které jevovou stránku generují.

Messerschmidt tvrdí, že přizpůsobivost a jistá míra kulturního chameleonství je jistým vzorcem thakálijské kultury, jenž vznikl ve 13. století, když byl v Thak khole šířen tibetský buddhismus. Zdůrazňuje zejména fakt, že si Thakálíjové vždy zachovávali své původní klanové náboženství:

Thakálíjové jako jedno z mnoha nepálských podnikavých etnik, svým opakovaným modelem reakce na měnící se okolnosti, reprezentují příklad určitého typu inovativní a adaptivní pružnosti. Jejich způsob reakce na změny se dá nejlépe popsat jako zachovávání kontinuity – nejedná se o rychlou a radikální přelomovou změnu, přestože to tak může na první pohled působit, jak jsme si zde i jinde v literatuře ukázali. Thakálijská reakce na změnu okolností a na nové společenské, politické, náboženské a jiné podmínky musí v tomto světle být interpretována ve vztahu ke všem ostatním faktorům, jež byly

indentifikovány jako část thakálského etnického makeupu a jejich kulturní identity.

[Messerschmidt 1982:276]

Thakálíjové svou identitu nedefinují tím, že obchodují se solí. Nedefinují ji ani geografickým původem z Thak kholi nebo dokonce znalostí thakálského jazyka. Postačující je příslušnost k jednomu ze čtyř thakálských klanů. Klanové náboženství je proto asi nejzjevnější manifestací jejich kulturní identity. Dá se tedy říct, že Thakálíjové ze vstupu do moderního kontextu se všemi s tím spojenými problémy vyšli posílení, protože domorodý festival La feva každých dvanáct let přitáhne zpět na domorodé území Thakálíje z celého Nepálu i ze zahraničí a domorodí rituální specialisté a léčitelé jsou podporováni. Klanové náboženství sice bude dříve či později transformováno na folklór, manifestační funkci thakálské identity však stále plní a nejspíše plnit bude.

5.7.1 Migrace

Uzavření tibetské hranice a následné omezení volného obchodu znamenalo, že thakálíjští podnikatelé byli nuceni hledat příležitosti v jiných částech Nepálu a někteří z nich z Thak kholi odešli. Nedá se ovšem říct, že by emigrace byla úplnou novinkou, předešlé kapitoly ukázaly, že Thakálíjové z domorodého území odcházeli už dříve například kvůli nižším daním a obchod v jiných částech Nepálu jim také nebyl cizí. Jako první odešla nejbohatší vrstva, pro kterou už Tukče bylo příliš izolované, malé a zaostalé.

Informátoři říkají, že pouze malá část emigrantů odešla kvůli tomu, že se v Thak khole nedokázali uživit. Většina z nich měla dost půdy a dobytka a jiných hospodářských zvířat, nicméně po úpadku solného obchodu začalo pro ně být velmi těžké udržet si původní životní standard. [Vinding 1998:356]

Údajně jen menší čas emigrantů se úplně zbavila svých majetků v Thak khole. Význam má též sezónní či krátkodobá migrace, která se týká zejména žen, provozujících hostince při kupeckých a moderněji při trekařských stezkách.

Asi největší množství Thakálíjů odešlo do Pókhary, menší část do Teráje a do Káthmándú. V Pókhare byla už v roce 1954 založena *Thakálská organizace pro sociální reformu* (Thakali Samaj Sudhār Sangh), jejímiž členy se mohly stát všechny thakálské domácnosti žijící v Pókhare. Organizace kompletně přebrala organizační schéma thakálské vesnice, měla svého náčelníka, jenž byl volen hlavami členských domácností a z členů byl též vybírán sekretář a dva pomocní úředníci. Kromě administrativní funkcí zhruba popsanych v kapitole 5.3 ovšem tato organizace ještě měla ambice reformovat určité složky thakálské společnosti, aby lépe obstála v novém prostředí. Opět se zde

projevuje thakálijský adaptivní vzorec skupinové reformy. Thakálijská organizace například změnila podobu tradičních pohřebních rituálů, které byly shledány jako příliš dlouhé a pro pozůstalé finančně náročné, revidována též byla sňatková pravidla, protože zákaz sňatků mezi vzdálenými příbuznými dost omezoval mladým lidem výběr životního partnera. Obdobné organizace byly zakládány i v dalších městech, kde se začaly usazovat větší komunity Thakálijoé. Reformní kroky ovšem všechny organizace neprováděly společně, takže se stávalo, že různé organizace měly rozdílné předpisy. *Pokud Thakálijoé z Pókharý odejde do Bhairavy, je automaticky vyloučen z pókharské organizace a přijat organizací bhairavskou. Jako její člen se následně musí řídit jejími pravidly, pokud se nějak odlišují.* [Manzardo a Sharma 1975:31] V roce 1983 byla zformována *Thakálijská národní asociace*, jejíž činnost probereme v následující kapitole.

Emigrace nejvíce postihla Tukče, kde byla na obchodě závislá většina obyvatel. V padesátých letech zde žilo 64 thakálijských domácností, ovšem roku 1972 už jich zbylo pouze 9. To však neznamená, že se městečko zcela vylidnilo. Místo Thakálijoé zaujali příslušníci jiných skupin ze severu, kteří si paradoxně osvojili thakálijskou kulturu:

Vzhledem k tomu, že hovoří thakálijským jazykem, oblékají tradiční thakálijské oblečení a následují thakálijskou kulturu (ačkoliv podle pravých Thakálijoé tak činí špatně a poněkud neortodoxně) tak tito ne-Thakálijoé na první pohled působí víc thakálijsky, než ti praví, co vlastním jazykem mluvit nedokážou, už se tradičně neoblékají a z valné většiny Thak kholu opustili. [Turin 1997:195]

Emigraci vyvolávalo i vzdělání, které se pro Thakálije od padesátých let stalo dostupnější. V sedmdesátých letech už mnozí měli středoškolské či dokonce vysokoškolské vzdělání a v zaostalé a izolované Thak khole by těžko našli odpovídající profesní uplatnění. Někteří Thakálijoé, kteří odešli studovat do zahraničí, si zvykli se na relativní pohodlí života v rozvinuté zemi, možná si tam našli i partnera, který pravděpodobně nebyl dost *multikulturně kompetentní*, aby odešel žít do zaostalé vesnice v rozvojovém Nepálu, což dokumentuje i tento případ:

Překvapení je oboustranné. Starý muž, který přiválal na koni, je Bahádurův otec. Nikdo z rodiny se ještě nesetkal s nikým z Československa. Neznají ani Bahádurovu manželku. Postupně se dovídáme celou historii. Když mladý muž v Československu dostudoval, vrátil se domů. Manželka zůstala v Praze, obávala se odjet do neznámé země. Domluvili se, že se do Nepálu vydá, až manžel získá práci a nějaké peníze do začátku. Rodiče synovým sňatkem v cizině nadšení nebyli. Počítali s tím, že se jako jediný mužský potomek vrátí do Džomsomu, převezme rodinný dům a povede dál podomní obchod. Bahádur strávil určitý

čas v Džomsomu, ale pak odjel do Káthmándú, našel si místo, najal dům a připravil vše pro příjezd manželky. Od té doby už ho rodiče neviděli. [Thoma 1984:70]

Dotyčný Thakálíj nakonec raději zvolil život s českou manželkou na pražském panelovém sídlišti a domů se nikdy nevrátil. A podobných případů určitě bylo víc.

5.7.2 Hledání identity

Přizpůsobivost, kterou demonstrovaly předešlé kapitoly, Thakálíjům pomáhala uspět v měnícím se prostředí. V moderním kontextu se však důsledky jejich adaptací v jistém slova smyslu obrátily proti nim. Když Thakálíjové pocítili potřebu definovat sami sebe a zařadit se tak mezi ostatní etnické skupiny usilující o uznání své jedinečnosti v pestrém multietnickém Nepálu, zjistili, že kým vlastně doopravdy jsou, nevědí, případně se jim to nelíbí. Anebo si myslí, že to vědí, ale ostatní s nimi nesouhlasí.

Migrace z domorodého území a tím pádem i jeho určitý úpadek, rozdílné a konfliktní nařízení a pravidla v různých lokálních thakálíjských komunitách, všeobecný nárůst etnického uvědomění v Nepálu, to všechno byly motivy, proč zástupci různých místních thakálíjských sdružení uspořádali v roce 1983 první setkání *Thakálíjské národní asociace* (Thakali Sewa Semiti). Očekávalo se, že tato organizace bude zastřešovat a sjednocovat zájmy všech Thakálíjů. Jak však v takřka literárně sugestivním popisu prvního dne setkání Fisher říká, centrálním tématem se stala otázka „Kdo jsme?“

Byla vyřčena skutečně široká škála velice přesvědčených názorů na thakálíjskou tradici. Některé skupiny zastávaly názor, že Thakálíjové by měli přijmout hinduismus, neboť ten je domnělým náboženstvím jejich předků, jiní zase tvrdili, že předky Thakálíjů nebyli thákurvé, ale Bhótové či Tibeťané a proto by se měly opět oživit zvyky tibetských buddhistů, a ještě další tvrdili, že buddhismus nikdy systematicky nevyznávali, tak proč s tím začínat teď. Někteří mluvčí zaujímali méně dogmatické stanovisko, že se má obnovit původní thakálíjská tradice ať je jakákoliv (tento názor byl obvykle vyřčen s přiznáním, že mluvčí se nepovažuje za kvalifikovaného říct, co vlastně thakálíjská tradice je). Další mluvčí zdůrazňovali, že nemá smysl dohadovat se o náboženství a že všichni zúčastnění by se měli shodnout, na tom, že si tento problém musí rozhodnout každý jednotlivec za sebe. [Fisher 2001:49]

Nutno říct, že v pozadí těchto diskusí nešlo tak úplně o náboženství a kulturu. Ve skutečnosti příklon k hinduismu propagovala frakce blízká potomkům Balbirova rodu, tedy bohatí urbanizovaní a sanskrtizovaní obchodníci, kteří očekávali, že by tím byla posílena jejich pozice. Naopak proti byly skupinky, které chtěly vliv rodin, jež zbohatly na solném

monopolu, oslabit. Po šesti dnech nekončících diskuzí nakonec delegáti přišli se stručnou definicí Thakálíje jako člověka, jenž patří ke čtyřem thakálijským klanům. Delegáty bylo uznáno, že funkci Rady třinácti jako nejvyšší thakálijské organizace přebírá nově ustanovená Thakálijská národní asociace. Skutečně důležitý je fakt, že ačkoliv na zakládajícím sjezdu byli podzastoupeni venkovští thakálíjové a většina delegátů pocházela z měst (a slušná část náležela k potomkům Balbirova rodu), nakonec se podařilo dohodnout relativně odpovídající poměrné zastoupení Thakálíjů ze všech koutů země v orgánech asociace.

Další výstupy z prvního setkání asociace byly poměrně skromné. Dohodli se drobné reformy některých rituálních praktik, došlo k rámcovému sjednocení svátečních kalendářů. Nařízení byla vesměs vágní a například o pohřebních rituálech se Thakálíjové od asociace dozvěděli, že je mohou buď provozovat brahmáni, anebo buddhističtí mniši či domorodí šamani, ale vždy jen jedni z nich. Těm posledním – šamanům – však asociace přislíbila financovat vzdělávání a training. Asociace se též zavázala zajišťovat financování velkých thakálijských svátků. Podpory se dočkal i domorodý jazyk, jenž je značně ohrožen, o čemž svědčí i to, že zasedání asociace bylo vedeno v nepálštině, v nepálštině byl pořízen zápis – velká část delegátů nebyla schopná thakálijsky plynule hovořit. Jen velmi málo urbanizovaných Thakálíjů cítí potřebu učit děti svému jazyku a raději je pošlou do školy, kde se naučí dobře anglicky.

Reformy se pochopitelně setkaly se smíšenou reakcí. Zvláště snahy sjednotit rituální praxi v různých částech země narážely na nepochopení. Jistý venkovský thakálijský šaman reformní snahy asociace komentoval takto: „*Thakálíjové z Káthmándú a Pókharý jsou velmi moudří a vytváří řadu pravidel a nařízení, ale sami se jimi neřídí.*“ [tamtéž:171]

Asociace též zřídila komisi, která se měla cíleně zabývat otázkou, kdo jsou vlastně Thakálíjové a jaká je jejich kultura. Za účelem zodpovědět tuto otázku se pochopitelně obrátili i na antropology. Fisher uvádí, že Thakálíjové podle něj neměli příliš pochopení pro jeho vysvětlení, že kultura není nějaký ideální čistý stav, ale proces neustálé inovace a integrace. Heterogenní povaha thakálijské kultury je pro ně problém především v kontextu dalších himálajských společností, které se na rozdíl od nich jednoznačně definovat dokážou. Fisher nakonec alespoň poskytl přirovnání, které se mezi Thakálíji stalo poměrně oblíbené. Tedy, že thakálijská kultura je jako řeka Kalí Gandakí, neustále meandrující, měnící koryto snad každý rok, ale stále tekoucí od severu na jih stejným údolím. [tamtéž] Toto přirovnání nám sice mnoho neříká, ale je rozhodně lepší než

označení *kulturní chameleóni* a *mistři manipulace*, jimiž své nepochybně vstřícné hostitele a informátory onálepkovali někteří předešní výzkumníci.

Ačkoliv *Thakalijská národní asociace* nepřišla s žádnými zásadními kroky a otázku pravé thakalijské identity nechala otevřenou, nelze výsledky zakládacího sjezdu z roku 1983 označit jako fiasko. Organizace funguje dodnes a v mnoha směrech pomáhá udržet skupinové sebevědomí, případně zastupuje skupinové zájmy. Otázka thakalijské identity ve skutečnosti jen stěží mohla být rozřešena. Její heterogenní povaha neumožňovala příklon čistě k hinduismu, buddhismu či domorodému náboženství. Vyústění tohoto sporu je další ukázkou adaptivního vzorce thakalijské kultury, který demonstrovaly předešlé kapitoly. V důsledku neshody ohledně *pravé* identity Thakalijů bylo přijato mnohem modernější a do budoucna praktičtější pojetí, které odpovědi na otázky náboženství nechává na jednotlivcích. Thakalijské tradice a náboženství jsou už nyní redukovány na folklór, který – alespoň pro většinu – nemá jiný význam než právě manifestaci thakalijské identity. Není jistě náhodou, že iniciativa k založení *Thakalijské národní asociace* přišla od od urbanizovaných a tradicím v podstatě již zcela dorozených Thakalijů. Proces, který započal v roce 1983 je ukázkou příkladné a skupinově řízené proměny kmenového etnika v moderní národ, v tomto případě spíš nárůdek.

6 Závěr

V předešlých dvou kapitolách jsem představil Šerpy a Thakálíje i způsoby jejich adaptace na život v tradičním kontextu. Popsal jsem, co pro tyto skupiny znamenal transhimálajský obchod a zhodnotil důsledky, které měl jeho úpadek po uzavření tibetské hranice. Nezapomněl jsem ani na mechanismy, instituce a vlastnosti, které oběma skupinám umožnily adaptovat se na výzvy moderního kontextu.

Tradiční šerpská společnost představovala ideální adaptaci na konkrétní přírodní a ekonomické podmínky Khumbu. Za svůj úspěch Šerpové vděčili nejen fyzickým vlastnostem vyvinutým v průběhů tisíců let života ve vysokých polohách (viz 4.5.4), ale i kulturním adaptacím rozvíjeným po stovky let života v Khumbu, a zejména pak své mobilitě, která jim umožňovala využívat veškerý potenciál prostředí chudého na zemědělské zdroje (viz 4.3.1 a 4.5.1). V obchodě naplno využili svého dědictví tibetské kultury, které jim umožňovalo volně podnikat na tibetském území, stejně jako přistupovat bez předsudků k partnerům z výrazně odlišného kulturního prostředí (viz 4.3.4 a 4.5.2). Tyto vlastnosti podmínily jejich pozdější úspěšnou adaptaci na nové výzvy vzniklé rozvojem turistiky a horolezectví i uzavřením tibetské hranice pro obchod.

Fürer-Haimendorf v osmdesátých letech vnímal změny v šerpské společnosti jako negativní odklon od osvědčených tradic upevňovaných po stovky let (viz 4). Tento pohled ovšem vycházel z představy šerpské tradice v její statické podobě zachycené v průběhu prvních výzkumů na začátku padesátých let minulého století. Šerpská kultura však byla obohacována vnějšími vlivy po celou dobu své existence. Pěstování brambor, zavedení celibátních klášterů, obchod se železem a jeho krach, byly všechno vnější vlivy, na které Šerpové pružně reagovali. Šerpskou tradici proto není možné vnímat jako statickou, ale naopak jako proměnlivou a především změnám otevřenou.

Ekonomická reorientace šerpské kultury však neměla podstatný vliv na jejich náboženství a etnické sebevědomí, naopak Šerpové v Khumbu si dnes více uvědomují svojí výlučnost a pečují o udržení svých tradic. Ty jsou ovšem pevně zakořeněné v jejich životním prostředí a emigranti s nimi během jedné generace ztrácejí kontakt. Dokud však Khumbu zůstane relativně izolovanou oblastí a udrží si své stálé obyvatelé, šerpská kultura nebude ohrožena.

Největším nebezpečím, kterému v současnosti Šerpové čelí, je jejich ekonomická závislost na turistickém ruchu a horolezectví. Srovnatelné náhradní zdroje příjmů

komunita Khumbu nemá a patrně nikdy mít nebude. Návrat k zemědělskému způsobu obživy je však ještě možný.

Transformace šerpské společnosti na nové podmínky je proces s otevřeným koncem. Pokud politická nestabilita Nepálu či tání ledovců v důsledku globálního oteplování, nezpůsobí ekonomice Khumbu nenapravitelné škody, lze vzhledem k vysoké adaptabilitě šerpské kultury očekávat jeho šťastný průběh.

Thakáliové se stejně jako Šerpové adaptovali na náročné horské podmínky. Nečelili tak dlouhé a chladné zimě se závěsemi sněhu, jejich prostředí však bylo chudé na dešťové srážky. Proto stejně jako Šerpové v tradičním kontextu vyvinuli systém doplňkové ekonomiky, který stál na třech pilířích – na zemědělství, pastevectví a obchodu (viz 5.5). Vzhledem ke své výhodné geografické pozici nemuseli Thakáliové ani cestovat mimo domorodé území, protože zboží jim donesli obchodníci z jihu a ze severu a oni ho od nich pouze odkoupili a uskladnili.

Během historie, kdy Thak khola střídavě upadala pod nadvládu různých kulturně odlišných států, si Thakáliové zřejmě vytvořili adaptivní vzorec chování, jak na tyto měnící se podmínky skupinově reagovat. Tato schopnost, která zahrnovala zejména *multikulturní kompetenci* a *řízení dojmů* (viz 5.6.2), umožnila Thakálijům, nebo alespoň jejich ekonomické elitě, udržet si významný politický vliv v Káthmándú a zároveň rozvíjet své ekonomické zájmy v Thak khole, v jejím bezprostředním okolí a nakonec i na území celého Nepálu a v zahraničí.

S úpadkem himálajského karavanního obchodu a v důsledku sanskrtizace thakálijské kultury někteří společenskovední odborníci varovali, že Thakalijům hrozí zánik (viz 5.7). Tyto předpovědi však byly založeny na mylném teoretickém pojetí kultury a kulturního vývoje. Zánik skutečně postihl určitý životní styl, neukončil však kontinuitu struktury thakálijské společnosti. To jasně prokázala replikace politické struktury vesnice u komunit emigrantů v městských centrech Nepálu (viz 5.7.1). Thakáliové úspěšně prošli transformací z kmenové společnosti a stali se moderním národem integrovaným do etnické a politické struktury nepálského státu (viz 5.7.2).

Thakáliové zřejmě budou nadále nuceni svou společností nějakým způsobem definovat a hledat její místo nejen v nepálském ale i světovém kontextu. Hrozící ztráta původního jazyka, redukce domorodých náboženských zvyků na folklór, přijetí moderního městského životního stylu, může způsobit, že uvědomění etnické identity bude v příštích generacích natolik mělké, až ztratí veškerý význam. Na druhou stranu pokud se udrží adaptivní vzorec

skupinových reforem, může vše dopadnout přesně opačně – tedy posílením domorodých zvyků a renesancí thakálijského jazyka. Důležitou roli též bude hrát vývoj nepálského státu a především řešení jeho současné politické nestability. Zavedení silnice do Thak kholy sice určitě přinese značné změny, nicméně může paradoxně způsobit, že se emigranti – když už Thak khola nebude izolovaná – do kraje svých předků vrátí a přispějí k jeho rozvoji.

Šerpové i Thakálijoové si v tradičním kontextu zajišťovali obživu velmi podobným způsobem – kombinací zemědělství, pastevectví a obchodu. Tento model je obvyklý i u jiných vysokohorských společností, například u obyvatel švýcarských Alp. Jde o jednu z možných strategií obživy v daných podmínkách:

Obecně je možné ve vysokohorském prostředí identifikovat dvě základní strategie. První, jež byla detailně popsána výše, zahrnuje populaci, která za pomoci nomádského pastevectví přímo využívá více ekologických zón v různých výškách. Druhá se adaptuje na jednu ekologickou zónu, specializuje se na zemědělskou a pasteveckou činnost pro danou výšku vhodnou a navíc rozvine komplikovanou síť obchodních vztahů s obyvateli jiných zón, jejichž produkce je také specializovaná. [Rhoades, Thompson 1975:547]

Ekologická adaptace na vysokohorské prostředí do určité míry determinuje společenskou strukturu, jež je charakteristická rovnostářstvím, politickou mocí rozloženou na celou populaci, institucemi vesnických strážců či náčelníků dbajících na spravedlivé užívání přírodních zdrojů ve sdíleném vlastnictví, na dodržování vyhlášek atd. [tamtéž]

Šerpové a Thakálijoové mají společný kulturní základ v tibetském buddhismu, který se projevoval v jejich individualismu, relativní autonomii ženy, preferenci jednogeneračních domácností i relativně bezpředsudečnému postoji k cizincům.

Při studiu Šerpů i Thakalijů se několikrát objevil motiv kulturní diskontinuity, kterou měl způsobit vstup do moderního kontextu. Ve skutečnosti však obě společnosti reagovaly na změny podobným vzorcem chování a adaptivními mechanismy, jaké uplatňovaly i na předešlé výzvy. Diskontinuita se týkala transhimálajského obchodu, nikoliv vlastností, jež obě skupiny používaly, aby v obchodu uspěly. Obchodnický duch je třeba považovat za důležitou vlastnost, která oběma skupinám pomohla úspěšně projít kulturní transformací. Barth považuje obchodníky za významné hybatele sociální a kulturní změny:

Velký podnikatelský úspěch, je v podstatě objevem cesty, jak něco s nízkou hodnotou může být přeměněno v něco jiného s ohromnou hodnotou. Z toho úhlu pohledu přináší podnikatelský úspěch novou informaci o vztahu různých kategorií ceněného zboží. Tím dojde k falzifikaci představ, které lidé do té doby měli o hodnotách zboží a dá se očekávat, že dojde i revidování a úpravám způsobů hodnotové kategorizace i orientace. Jinými

slovy, dojde ke změně kulturní báze, jež determinuje lidské chování a tímto způsobem se podnikatelská aktivita stane hlavním pohonem kulturní a společenské změny. [Barth 1967]

Ve společnostech, kde většina lidí nějakým způsobem podniká, se tedy kulturní změny šíří rychle. Thakáliové přirozeně následovali Balbirovy potomky v rozšiřování svých obchodních aktivit dál do Nepálu, stejně jako Šerpové následovali svou obchodnickou elitu v orientaci na turistický ruch. Obě skupiny tomuto účelu neváhaly přizpůsobit svou hodnotovou orientaci. Lze se oprávněně tázat, jestli je obchodnický duch adaptivní ze své podstaty, nebo jestli byl jeho úspěch podmíněn právě tím, že moderní společnost je ve své podstatě společností obchodnickou, a tím pádem pro podnikavé obchodníky, ať už ze severního Norska či Himálaje, v podstatě srozumitelnou.

Nejzjevnější rozdíl ve způsobu jakým se na výzvy moderního kontextu Šerpové a Thakáliové adaptovali, spočívá v jejich vztahu k mocenskému centru Nepálu. Thakáliové už od poloviny 19. století udržovali s Káthmándú vztah, který není možné charakterizovat jako pasivní podřízenost, ale naopak jako aktivní kooperaci směřující k naplnění vlastních cílů. V moderním kontextu dokázali naplno využít svého politického vlivu a zajistit na domorodém území rozvoj školství i investice do rozvojových projektů. Místní státní úřady mohly být obsazovány vzdělanými Thakáliji, kteří lépe než úředníci z Káthmándú rozuměli problémům svých lidí. Šerpské Khumbu naproti tomu bylo až do padesátých let minulého století do značné míry autonomní. Úřady v Káthmándú i Šerpové své vztahy udržovaly na minimální úrovni.

Nicméně od dvacátých let minulého století si začali i Šerpové budovat vztah k jiné mocné a kulturně odlišné skupině lidí – k západním horolezcům⁴⁹. Přestože zpočátku byli najímáni pouze jako obyčejní kuliové, svým snažením a obětavostí si brzy získali respekt. Ortner uvádí, že horolezce překvapovalo, jak ochotně a zároveň bez servility plní Šerpové všechny příkazy a nabízí vysvětlení v tradiční šerpské instituci zvané *zindak*:

Šerpové znají pojem zindak, který se překládá jako patron nebo ochránce. Ten pomáhá níže postavenému člověku uspět. Lidé jsou často zapleteni do různých sporů – bratři kvůli dědictví, jiní z mocenských důvodů. Pokud se však někomu z dotyčných podařilo najít si dobrého zindaka, jenž si ho vzal pod svá křídla, mohlo se mu podařit nad protivníkem zvítězit. Je důležité říct, že zindak přímo nezaručuje úspěch – bohatství, moc atd. – ale pouze dotyčného podpoří, aby si pak dokázal pomoci sám. [Ortner 1999:83]

⁴⁹ Ve stejné době Šerpové též začali posilovat své náboženské vztahy s Tibetem. Postavili několik celibátních klášterů odvrátili se od lidového buddhismu příklonem k ortodoxnějšímu pojetí importovanému z Tibetu. Tento vztah však měl na adaptaci Šerpů jen okrajový vliv.

Šerpa je vůči svému zindakovi loajální a plní jeho příkazy, nicméně tato loajalita není pouhou podřízeností:

...jakkoliv paradoxní se to může zdát, tato téměř podřízená loajalita stojí na rovnostářském základě. Šerpové nemají rádi hierarchii a vadí jim, když jsou bráni jako sluhové. A proto mezi zindakem a Šerpou by měl být vztah oddaný oboustranně, neboť jen dočasně je jedna ze stran ve výhodnější pozici než druhá a tato nerovnost se v budoucnu vyrovná, nebo se dokonce obrátí. [Ortner 1999:88]

Ortner se domnívá, že určitý paternalismus s nimž horolezci se Šerpy na začátku jednali, vedl k tomu, že si k nim Šerpové vytvořili podobné pouto jako ke svým zindakům.

Šerpským lezcům se podařilo do šedesátých let minulého století stát se z v oboru horolezectví respektovanými profesionály, důsledky však šly ještě dál. Horolezci – patrně nejvíc literárně aktivní sportovci, ze Šerpů učinili celosvětově obdivovaný fenomén. Sir Edmund Hillary se svou nadací Himalayan Trust vybudoval v Khumbu síť škol, financoval další vzdělávání talentovaných studentů a podporoval mnohé další rozvojové projekty. Celá řada nevládních organizací jeho příklad následovala.

Důsledky v moderním kontextu jasně dokládají význam těchto vtaů. Styk se západními lezci a turisty měl a stále má nepopiratelný vliv na šerpskou kulturu a myšlení, stejně tak na Thakálie působily styky s nepálskými hinduisty. Obě skupiny si však udržely vlastní identitu, skupinovou hrdost a integritu, protože do budování těchto relací vstupovaly aktivně s vědomým vlastních záměrů a cílů.

Tento fakt by měly mít na paměti úřady i neziskové organizace při poskytování rozvojové pomoci jiným periferním etnikům a oblastem, které stále setrvávají v podmínkách tradičního kontextu. Pokud mají být rozvojové projekty úspěšné, je potřeba zajistit aktivní účast lidí, kterým má pomáhat. Je nutné poznat autoritativní instituce domorodé společnosti a spíše vycházet z jejich vlastních představ, o tom, co nejvíce potřebují. Zvláště úřady mohou – byť v dobré víře – podřývat autoritu domorodých institucí a tím společnost, jíž chtějí pomáhat, ve skutečnosti dezintegrovat a učinit z ní *obět* pokroku. Důraz by měl být kladen na rozvoj ekonomiky, a to i v případě, že z něj nebudou všichni členové komunity profitovat úplně stejně.

V některých izolovaných oblastech Himálaje nadále zůstávají etnické skupiny žijící v podmínkách tradičního kontextu. Typickým příkladem je oblast Dolpo, do které byl v šedesátých letech zakázán přístup cizincům a dodnes sem turisté smějí pouze za velmi přísných a finančně nákladných podmínek. Už tak geograficky uzavřená oblast byla

uvržena do ještě větší izolace, aniž by její obyvatelé byli jakkoliv kompenzováni. Národní park Poksundmo, který byl na území Dolpo zřízen, sice slouží chvályhodnému účelu udržení ekologické rovnováhy unikátního ekosystému, zároveň však stojí proti zájmům domorodých obyvatel. Dolpská společnost má řadu podobností s thakálijskou a šerpskou v tradičním kontextu, proto neskromně věřím, že některé poznatky v této práci by mohly posloužit jako inspirace pro postup, jež by Dolpům umožnil modernizovat se způsobem, který by je příliš nepoškodil. To je zajímavé téma, které už však přesahuje rámec této práce.

Seznam použité literatury

- Adams, V.: Dreams of a Final Sherpa, *American Anthropologist* 1997, no. 1, vol. 99, p. 85-98
- Allport G. W.: *O povaze předsudků*, Praha, Prostor 2004 (orig. 1954)
- Barth F.: *Models of Social Organization*, London, Royal Anthropological Inst. of Great Britain and Ireland 1966
- Barth F.: On the Study of Social Change, *American Anthropologist* 1967, no. 6, vol. 69, p. 661-669
- Barth F.: *Ethnic Groups and Boundaries*, Illinois, Waveland Press 1998 (orig. 1969)
- Bell Sir C.: *The People of Tibet*, Oxford, Clarendon Press 1928
- Benedict R.: *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999 (orig. 1934)
- Berreman G. D.: *Behind Many Masks*, Berkeley, University of California Press 1972
- Berreman G. D.: Peoples and Cultures of Himalayas, *Asian Survey* 1963, no. 6, vol. 3, p. 289-304
- Bista D. B.: *People of Nepal*, Kathmandu, Nepal, Ratna Pustak Bhandar 1980 (orig. 1967)
- Filipský J., Knotková-Čapková B., Marek J., Vavroušková S.: *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Malediv, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2003
- Fisher J. F.: *Trans-Himalayan Traders*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers 1987 (orig. 1986)
- Fisher J. F.: *Sherpas – Reflections of Change in Himalayan Nepal*, Oxford, Oxford University Press 1990
- Fisher W. F.: *Fluid boundaries*, New York, Columbia University Press 2001
- Foucault, M.: *Archeologie vědění*, Praha, Herrmann & synové 2002 (orig. 1969)
- Fürer-Haimendorf C. von: *The Sherpas of Nepal*, London, John Murray 1964
- Fürer-Haimendorf C. von: *Himalayan Traders*, London, John Murray 1975
- Fürer-Haimendorf C. von: *The Sherpas Transformed*, New Delhi, Sterling Publishers Private Limited 1984
- Gantenbein D.: The High Life, *Discovery Magazine* 1993, no. 10, vol. 14, p. 39-46
- Geertz C.: *Interpretace kultur*, Praha, SLON 2000 (orig. 1973)
- Gellner D. N., Pfaff-Czernacka J., Whelpton J.: *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom*, Amsterdam, Overseas Publishers Association 1997
- Goffman E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday 1959
- Lévi-Strauss C.: *Smutné tropy*, Praha, Odeon 1966 (orig. 1955)
- Manzardo A. E., Sharma K. P.: Cost cutting, caste and community: a look at Thakali social reform in Pokhara, *CNAS* 1975, no. 2, vol. 2, p. 25-44
- Manzardo A. E.: Factors of Potential Regeneration of Thak Khola In ed. Jest C.: *Himalaya: Ecologie-Ethnologie*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique 1977, p. 433-441
- Manzardo A. E.: Impression Management and Economic Growth: The case of the Thakalis of Dhaulagiri zone, *Kailash* 1982, no. 1, vol. 9, p. 45-60
- Manzardo A. E.: Impression Management and Economic Growth: The case of the Thakalis of Dhaulagiri zone, *Kailash* 1982, no. 1, vol. 9, p. 45-60

- Messerschmidt D. A.: The Thakali of Nepal: Historical Continuity and Socio-Cultural Change, *Ethnohistory* 1982, no. 4, vol. 29, p. 265-280
- Ministry of Population and Environment: *Nepal Population Report 2002*, URL: <http://www.mope.gov.np/population/demographic.php>, 2002
- Olschak B. C., Gansser A., Gruschke A.: *Himalyas*, Lucerne, Switzerland, Motovun 1987
- Ortner S. B.: *Life and Death on Mount Everest*, Princeton, Princeton University Press 1999
- Ortner S. B.: *Sherpas Through Their Rituals*, Cambridge, Cambridge University Press 1978
- Reid T. R.: Šerpové, *National Geographic* 2003, no. 5, vol. 1, p. 89-99
- Rhoades R. E., Thompson S. I.: Adaptive Strategies in Alpine Environments: Beyond Ecological Particularism, *American Ethnologist* 1975, no. 3, vol. 2, p. 535-551
- Said E.: *Orientalism*, New York, Random House 1978
- Sharma P. R.: Caste, Social Mobility and Sanskritization: A Study of Nepal's Old Legal Code, *Kailash* 1977, no. 4, vol. 5, p. 277-299
- Schuler S.: Yaks, Cows and Status in The Himalayas, *CNAS* 1979, no. 2, vol. 6, p. 65-79
- Snellgrove D.: *Himalayan Pilgrimage*, Boulder, Colorado, Prajna Press 1981 (orig. 1961)
- Soukup V.: *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004
- Spengen W. van: The Nyishangba of Manang, *Kailash* 1987, no. 1 & 2, vol. 13, p. 131-277
- Srinavas M. N.: *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press 1952
- Thoma Z.: *Země bohů a démonů*, Praha, Panorama 1984
- Tichý H.: *Lidé, hory, světadíly*, Praha, Olympia 1973
- Turin M.: Too Many Stars and Not Enough Sky: Language and Ethnicity Among The Thakali of Nepal, *CNAS* 1997, no. 2, vol. 24, p. 187-199
- Vinding M.: *The Thakali*, London, Serindia Publications 1998
- Žagabpa C. W. D.: *Dějiny Tibetu*, Praha, Lidové noviny 2000